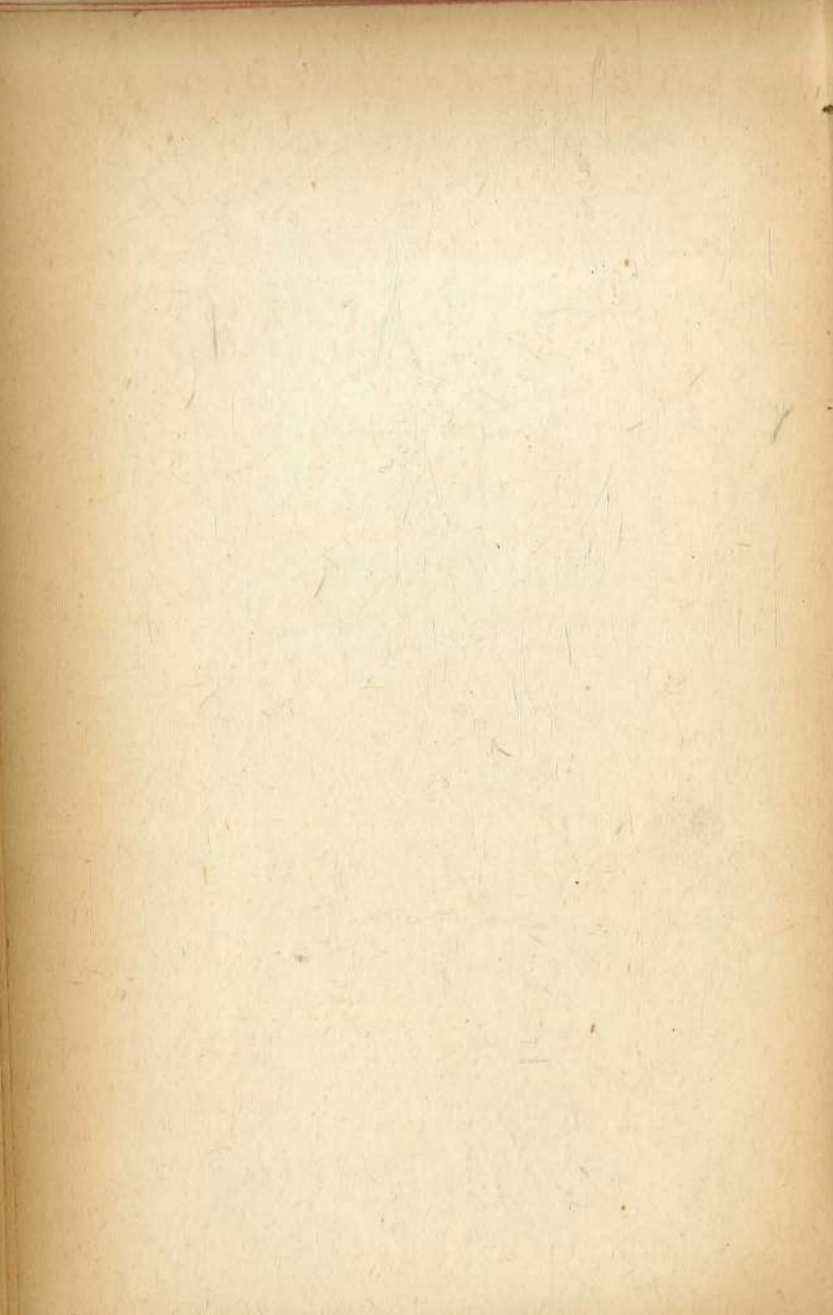
CARLO FORMICHI

IL PENSIERO RELIGIOSO NELL'INDIA

PRIMA DEL BUDDHA

BOLOGNA
NICOLA ZANICHELLI
EDITORE

PREFAZIONE

I molti anni spesi ormai nello studio della letteratura religiosa dell'India hanno sempre più maturata in me la convinzione che perfino i testi più noti, editi tradotti e commentati, vanno ancora sempre più meditati e rettamente interpretati. Non si finisce mai di approfondire e strappare alla sfinge del pensiero indiano i suoi enimmi. Ciò che ieri sembrava solo un simbolo assurdo diventa oggi un'ovvia e limpida verità, e molti ferri dichiarati vecchi e inutili tornano a prestare servizio d'incomparabili strumenti. Il venerando Otto Böhtlingk al termine della sua gloriosa carriera scriveva: " penso che la scienza si avvantaggia dippiù dal vagliare ed emendare testi già editi ma degni della nostra attenzione vuoi per il loro contenuto vuoi per la lingua, che non dal pubblicare nuovi prodotti letterari di discutibile valore " (seduta del 7 Novembre 1894 della Königl. Sächs. Gesellschaft der Wissenschaften).

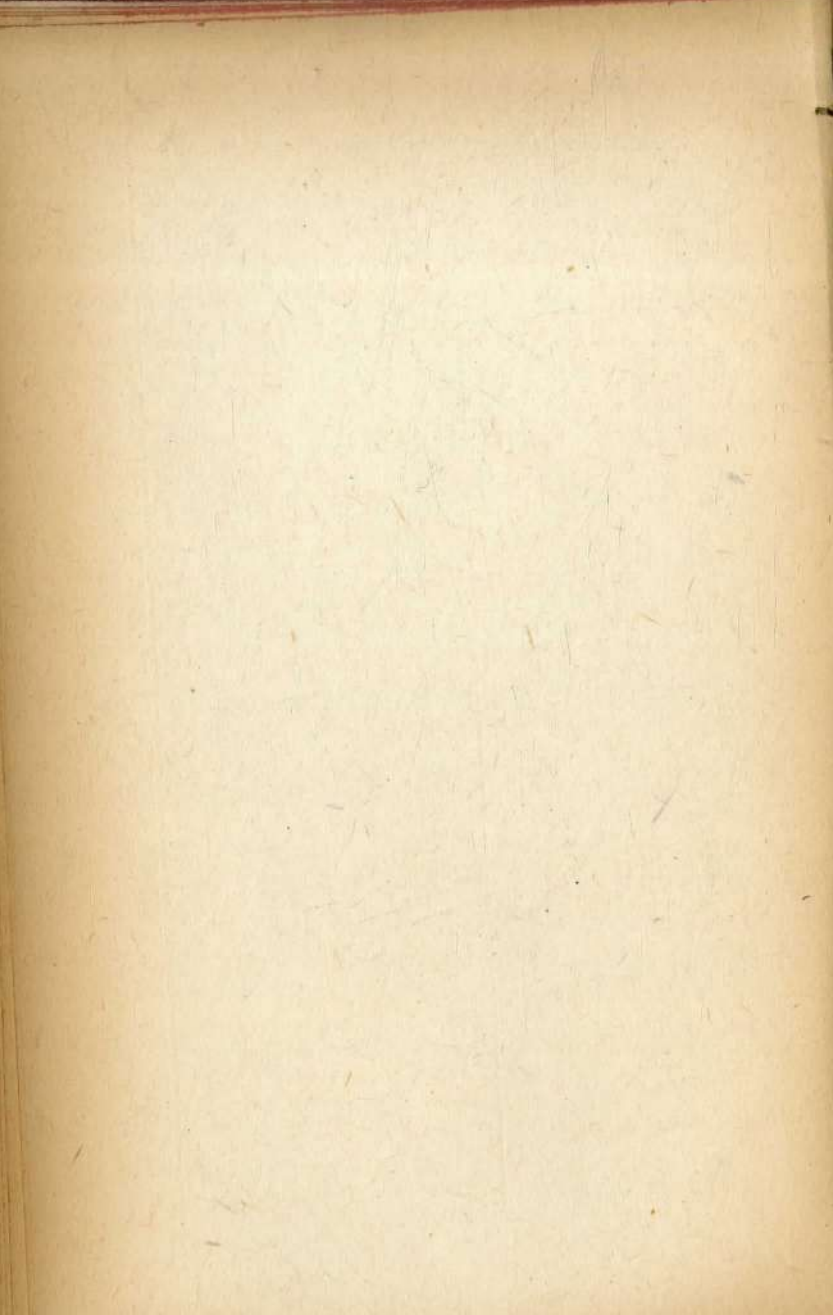
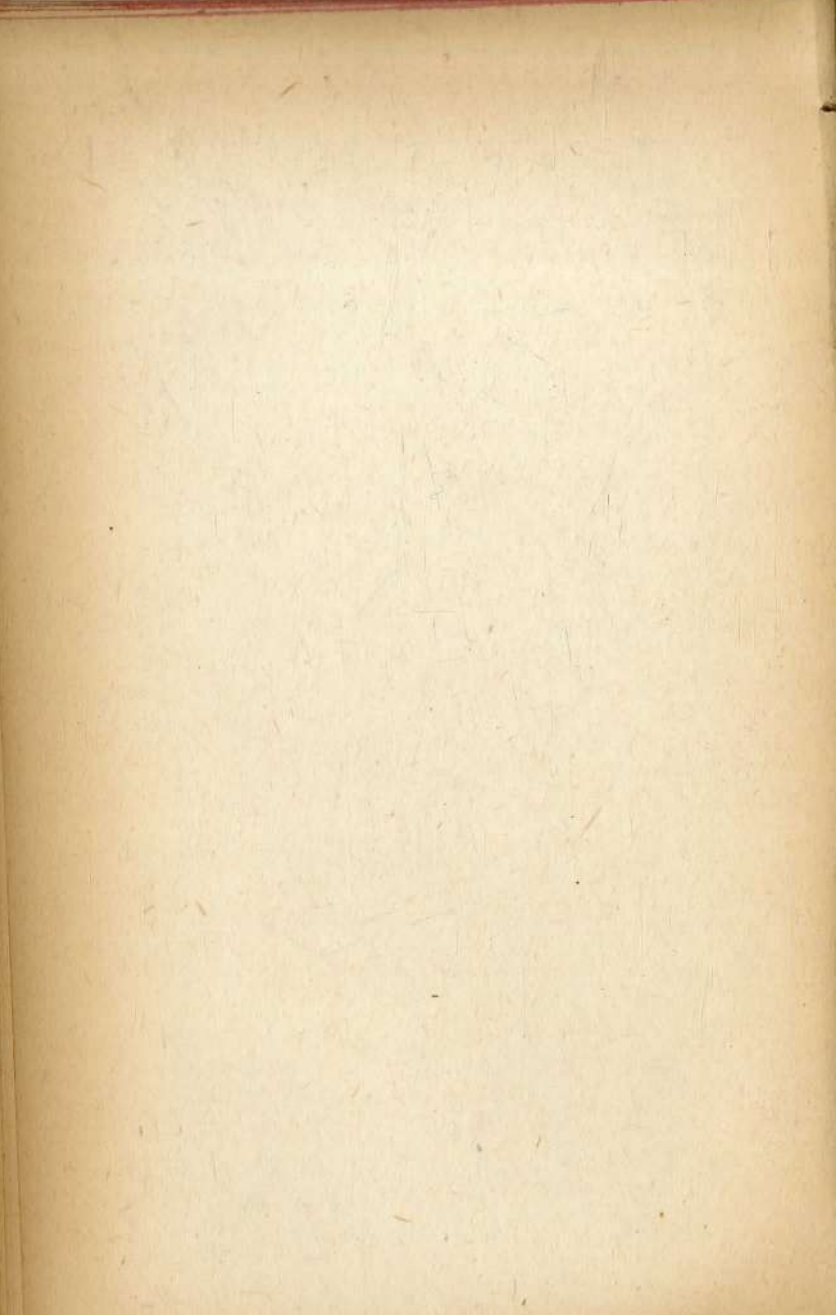
Non credo, quindi, aver fatto fatica inutile nell'essermi giovato di testi già noti ma, secondo me, d'impareggiabile valore, per tentare una sintesi di quanto di meglio l'India produsse nel campo spirituale dai primordi documentati della sua civiltà fino alla grande riforma del Buddha.

Quel che di nuovo il lettore troverà nel mio volume è la dimostrazione dell'esistenza d'un pensiero dinamico che vietò alla casta sacerdotale d'irrigidire la religione nel formalismo del culto e venne poco per volta affermandosi fino alla vittoria finale. La storia d'ogni grande religione presenta, in fondo, lo stesso fenomeno: pochi eletti che fanno squillare le trombe sulle masse tendenti ad abbandonarsi al torbido sonno dell'ignoranza. La ricerca della vena d'oro nella storia religiosa dell'India prima del Buddha mi è stata d'infallibile e preziosa guida nello sceverare i materiali, ordinarli, interpretarli da un nuovo punto di vista, e nel mettere in valore passi d'importanza suprema che fin qui non avevano dato il lume che da essi è lecito trarre.

La mia indagine abbraccia il periodo che dal Rigveda si estende fino alle Upanishad, ed ha lasciato fuori i sistemi filosofici, sì perchè sarebbe occorso un altro intero volume per la loro trattazione, sì perchè mi premeva di segnalare le grandi correnti upanishadiche che direttamente immettono nel Buddhismo.

Roma, ottobre del 1925.

CARLO FORMICHI

SOMMARIO

IL PENSIERO RELIGIOSO
NELL'INDIA
PRIMA DEL BUDDHA

I.

Il Rigveda.

Il Rigveda e la tradizione indigena. La mancanza di senso storico negl' indiani e la scienza filologica dell' Occidente

Il Rigveda è il documento letterario più antico dell' India, anzi secondo Max Müller[1], gl' inni sacri che esso contiene non hanno rivale nella letteratura mondiale, e la loro conservazione ben può chiamarsi miracolosa. In altri termini, il Rigveda è il libro più vetusto non soltanto dell'India, ma del mondo ariano, e, in un certo senso, di tutta quanta l'umanità.

La prima legittima domanda che il lettore ci rivolgerà, è senza dubbio questa: «a quale epoca rimonta dunque il venerando volume?»

Non è possibile dare una risposta precisa e categorica, ed è necessario fare subito un'avvertenza al lettore.

Gl' indiani non hanno mai dato importanza ai fatti storici, si sono quasi sempre rifiutati a registrare l'ordine degli eventi e le date, e concepiscono lo studio ed il sapere in un modo che non è il nostro. Portati da natura a ricercare quel che dura ed è eterno e a disinteressarsi di tutto ciò che è

labile e mutevole„ essi hanno avuto di mira le grandi linee che restano, le idee che il tempo non può far sbiadire, e si sono volentieri dimenticati dell'inconcludente succedersi dei fatti particolari ed individuali. Ciò che dovrebbe essere storia diventa nelle mani degli indiani mito, poesia, speculazione. Chiedete loro quando è che fu composto il Rigveda, e candidamente vi rispondono: «nell'anno 3102 avanti Cristo, all'inizio cioè del Kaliyuga, dell'evo cosmico nel quale ancora ci troviamo e che è caratterizzato, in confronto delle altre età mondiali, dal prevalere dell'empietà, dell'ingiustizia e del vizio». In luogo d'una data storica, abbiamo una data mitica che ci fa sorridere, ma che, sia pure vagamente, ci enuncia la grande verità che le origini del Rigveda sono remotissime e quasi si perdono nella notte del passato. Noi, però, non ci appaghiamo, non possiamo appagarci d'una verità così vaga; se a ragione, se a torto, vedremo in seguito.

E magari l'incertezza si limitasse alla data di composizione del Rigveda!

Non uno solo dei 1028 inni dei quali consta la raccolta, porta il nome del suo vero autore. Vati leggendari, quali Viçvāmitra, Vasistha, Atri, Agastya, vengono menzionati come personaggi storici i quali in età remota avrebbero composto una serie d'inni ovvero anche singoli versi. Il candore della tradizione è tale ch'essa non si perita di attribuire a due Apsaras, ossia ninfe celesti, l'inno 104 del libro IX!

Il nostro senso storico può ribellarsi quanto vuole a queste puerili fantasticherie, ma è pur costretto a considerare perfettamente logico che il paese il quale non ha saputo tramandarci i nomi

degli autori delle Upanishad e del Mahābhārata e ci costringe a discutere sulla paternità della Mṛccha-kaṭikà e sull'epoca in cui fiorì Kālidāsa, dovesse lasciarci completamente al buio riguardo all'età ed agli autori degli antichissimi inni del Rigveda. L'India è sempre la stessa incorreggibile ed impenitente sognatrice e non può smentire sè stessa. Contro questa deficienza di senso storico si è elevato nel nostro occidente un coro di proteste. Qualche singola rara voce discordante sorge in difesa della caparbia favoleggiatrice, ad esempio quella del Deussen, il quale dice:

« Una vera e propria storiografia, come quella che ebbero la Grecia e Roma, non esiste nell'India, e gli storici del comune stampo (i quali non sanno perdonare nemmeno a Platone di non essere diventato un Demostene) scrollano compassionevolmente le spalle per il fatto che un popolo così ricco di egregie doti qual'è l'indiano nón sia stato capace di creare un durevole organismo statale, nè di produrre una scuola di pubblica eloquenza, nè di registrare almeno i fatti della sua propria storia. Ma tutti cotesti storici dovrebbero piuttosto cercar di capire che gl'indiani stavano troppo in alto perchè potessero, a mo' degli egiziani e di altri popoli, compiacersi nel redigere liste di re, perchè potessero indursi, direbbe Platone, a numerare ombre; che il genio indiano (a suo gran detrimento, certo, se si considera la cosa da un punto di vista esteriore) disdegnò di prendere troppo sul serio le cose temporali e il loro ordine, perchè si volse con tutta quanta l'energia delle sue forze libere d'ogni comune cura in grazia alla mitezza del clima, a ri-

cercare l'Eterno e ad esprimerlo in una lussureggiante Letteratura poetica e filosofica-religiosa »[2].

Se non che, tutti cotesti rimpianti ed entusiasmi, tutte coteste accuse e difese sono vane: l'India resta quella che è, e la questione verte piuttosto sul modo col quale dobbiamo studiarla e cercar di capirla. Dovremo, in altri termini, per capir l'India, adattarci alla sua mentalità o piuttosto a questa sostituire la nostra, fare noi quello che l'India non ha fatto, farle dire quello che non ha detto nè voluto dire? La nostra scienza non ha esitato un momento a prendere partito per la seconda alternativa, e a proposito del Rigveda, non ha potuto rassegnarsi a non tentare di portar la storia là dove c'è il mito, cifre fisse o almeno fluttuanti là dove non ci sono cifre affatto, determinazioni là dove campeggiano le incertezze, luce dove c'è ombra. Si sono chiamate a raccolta tutte le risorse scientifiche e metodiche di cui disponiamo: la paziente raccolta dei materiali, la scrupolosa esattezza filologica, la comparazione, la critica congetturale, l'esame e la vagliatura dei minimi dettagli ecc. Il Rigveda, abbiamo detto, nelle nostre mani, non avrà più segreti; l'India, abbiamo pensato, imparerà da noi il metodo storico e critico e verrà da noi per sapere che cosa ha detto la sua Sfinge. Altamente interessante è, senza dubbio, questo duello fra l'India trasognata, estatica, contemplante le cose fuori dello spazio e del tempo, e il dotto occidente tutto inteso a studiare, catalogare, ordinare e disciplinare i fatti della realtà.

Procuriamo ora di conoscere più da vicino in che modo la scienza occidentale ha proceduto nel risolvere il problema dell'età del Rigveda e quali sieno stati i risultati ai quali è pervenuta.

I tre punti fondamentali della questione cronologica. Scuole vediche ed insegnamento orale nei primi tempi.

La critica occidentale ha innanzi tutto intravvisto nella questione cronologica tre problemi distinti:

I. A quale epoca rimonta il mondo d'idee che troviamo riflesso e documentato nel Rigveda?

II. A quale epoca rimonta la composizione degli inni, ovvero: quando è che vissero gli autori dei medesimi?

III. A quale epoca rimonta la redazione della raccolta, ovvero: quand'è che gl'inni vennero consegnati alla scrittura e riuniti in un volume?

La formulazione del primo problema non ha per noi nulla di nuovo e sorprendente. La Divina Commedia rimonta al 1300, ma le idee delle quali si fa eco risalgono ad un medioevo molto anteriore al 1300.

Invece, può riuscirci strana la scissione tra il problema della composizione e quello della redazione degli inni, avvezzi come siamo a vedere che oggi l'autore compone, ossia scrive la sua opera, e domani la pubblica. Ma nell'India antica le cose procedevano assai diversamente. Comporre non significava scrivere, e, tanto meno, pubblicare. La scrittura era ancora ignota, ed i vati si limitavano a recitare la propria composizione, la quale veniva poi imparata a memoria e tramandata oralmente di padre in figlio entro l'ambito di determinate famiglie formanti una data scuola vedica. In altri termini, il Rigveda per molti secoli visse con le sue membra sparse, coi suoi inni, cioè, formanti non

già un patrimonio comune, ma tanti diversi patrimoni di scuole diverse. Venne finalmente il giorno in cui i tanti rivoli si unificarono nell'unica grande fiumana, e questo giorno dovette essere quello in cui, essendo ormai invalso l'uso della scrittura e avendo le varie scuole vediche rinunziato al particolarismo in omaggio alla grande nuova collettività brahmanica, si sentì il bisogno di raggruppare in un gran corpo le sparse membra e di dar loro forma stabile mediante la scrittura. La composizione appartiene dunque all'epoca in cui le varie scuole vediche vivevano separate e indipendenti l'una dall'altra e si giovavano esclusivamente dell'insegnamento orale; mentre la redazione ci riporta a tempi posteriori nei quali lo spirito di casta nei brahmani riuscì a fondere in una unità tutte le scuole ed all'insegnamento orale, che non è mai scomparso nell'India e dura ancora oggi, si aggiunse il sussidio della scrittura.

I tre problemi sono dunque legittimamente impostati e poggiano sulla base incrollabile dei testi. Nel Rigveda, infatti, manca ogni accenno alla scrittura e si parla invece dell'insegnamento orale. Il famoso inno VII, 103, che alcuni considerano come una satira contro i brahmani ed una parodia della preghiera ed altri come uno scongiuro magico per sollecitare la caduta della sospirata pioggia[3], paragona nella strofa quinta i ranocchi che successivamente gracidando si fanno l'eco l'uno dell'altro, agli scolari che imparano il Veda ripetendo le parole del maestro. E siamo pure in grado di rappresentarci al vivo cotesto vecchio sistema di recitazione, perchè nel capitolo 15 del *R*k - Prātiçākhya,

ossia d'un antico trattato fonetico-grammaticale, troviamo fedelmente descritte le modalità dell'insegnamento orale in una scuola vedica[4]. Il maestro si volge allo scolaro che gli sta a diritta e gli enuncia la prima ovvero la prima e la seconda parola con cui comincia un verso. Lo scolaro ripete, ed il maestro procede ad enunciargli, partitamente, il resto del verso avendo cura di mettere bene in vista tutte le parole che offrono qualche particolarità fonetica. Lo scolaro partitamente ripete. Quando il maestro è giunto così ad enunciare due, o, al massimo, tre versi, lo scolaro è tenuto a ripeterglieli non più parte a parte, ma complessivamente. Questi due o tre versi costituiscono un *praçna* (interrogazione), ed ogni lezione (*adhyāya*) risulta di 60 *praçna*, vale a dire, in ogni lezione s'imparano da un minimo di 120 a un massimo di 180 versi, a seconda che il *praçna* comprende due o tre versi.

Terminato che ha di recitare un *praçna* lo scolaro che siede a diritta del maestro, tutti gli altri successivamente, da destra a sinistra, debbono ripeterlo.

Questo sistema d'insegnamento ha dato sempre in India risultati presso che miracolosi. I giovani esercitando così la memoria possono nell'età matura ritenere cifre sbalorditive di versi con una fedeltà non meno sbalorditiva. Fino a che punto possa arrivare la tenacia di memoria dei brahmani ancora oggidì, viene riferito da Martin Haug nella nota Memoria « *Brahma und die Brahmanen* »[5].

A noi importa per ora stabilire il fatto incontrovertibile che i testi vedici per un lungo lasso di tempo furono tramandati oralmente, e solo in epoca

relativamente tarda vennero consegnati alla scrittura e fissati in forma definitiva[6].

I criteri scientifici della Filologia moderna per risolvere la questione cronologica riguardo al Rigveda.

I nostri filologi non potendo in nessun modo fissare un termine *a quo* nella questione cronologica del Rigveda, hanno scelto come termine *ad quem* l'unica data sicura che ci offre l'India nella sua remota antichità, e che è l'anno della morte del Buddha: il 480 av. C.[7]. La formulazione del problema cronologico diventa quindi: quanto retrospettivamente dista dal 480 av. C. il mondo d'idee riflesso dal Rigveda, la composizione degl'inni e la loro redazione? Che le date debbano cercarsi retrospettivamente è indubitato, perchè il Buddhismo presuppone il Veda, mentre il Veda non presuppone nè punto nè poco il Buddhismo. Impostato così il problema, i nostri filologi hanno stabilito dei criteri scientifici per risolverlo, primo fra tutti quello del tempo necessario perchè dall'idioma vedico si giungesse al Sanscrito classico ed ai dialetti letterari a questo contemporanei. Il vedico in confronto del sanscrito tradisce subito il suo carattere arcaico per la, diremo, indisciplinatezza delle forme grammaticali e per una cotale spontaneità idiomatica che è propria delle lingue in formazione, vive, parlate dal popolo. Lingua del tutto popolare non può chiamarsi il vedico, perchè le figure retoriche, le assonanze, i bisticci, la varietà dei metri abbondano nel Rigveda e rivelano che il dialetto vedico serviva

già da gran tempo ad usi letterari. Ma quale non è, tuttavia, il divario dal sanscrito, inquadrato rigidamente nelle quattromila regole del grammatico Pāṇini ed annunziante nella mirabile geometricità del suo organismo il punto culminante d'una lenta, secolare evoluzione linguistica ed elaborazione filologica! Il sanscrito dista dal vedico più che non l'attico dal dialetto omerico. Quanti secoli, dunque, sono dovuti passare fra il vedico ed il sanscrito!

Un altro criterio che la Filologia occidentale segue quale filo d'Arianna nel labirinto della cronologia vedica è quello di computare il tempo che si presume sia dovuto trascorrere tra il mondo d'idee rappresentato dal Veda e quello rappresentato dal Buddhismo. Vedremo che tra quel che crede e desidera il vate vedico e quel che crede e desidera il monaco buddhista la distanza è tale da far pensare anche qui ad una evoluzione lenta e secolare.

Il criterio comparativo è un altro sussidio della Filologia moderna. Se per passare dal mondo d'idee di Omero a quello di Platone son dovuti trascorrere, poniamo, quattro secoli, su per giù un analogo periodo di tempo bisognerà ammettere fra due analoghi punti di partenza e d'arrivo nella storia della civiltà indiana.

Finalmente i nostri dotti dell'Occidente dall'esame minuto e scrupoloso dei testi vedici non si sono lasciati sfuggire nessun accenno che potesse gettar luce sulla tenebrosa questione cronologica. Così, è noto a quale lunga, intricata e dotta discussione diede luogo la questione dei *nakṣatra* o stazioni lunari delle quali è parola in un calendario astronomico vedico intitolato *Jyotiṣam* e che si vuole

rimonti al terzo secolo av. C. Ad altra dotta interminabile discussione diede luogo la questione del come e del quando fu introdotta nell'India la scrittura.

Armati di tutti questi mezzi d'indagine ignoti ai dotti indiani, i nostri filologi si accinsero a risolvere l'enigma, primo fra essi Max Müller, al quale competeva in certo modo di fissare la data di quel Rigveda che aveva splendidamente edito col commento di Sāyana nei quattro ben noti volumi formanti un vero e proprio monumento di mirabile dottrina filologica europea.

L'epoca alla quale si deve fare risalire il Rigveda secondo Max Müller.

Ed ecco come il Müller procede nei suoi ragionamenti e nelle sue illazioni.

Ben quattro periodi sono da distinguere nettamente nella letteratura vedica. Il primo è quello dei *sūtra* principiando, s'intende, dal basso in alto e procedendo a ritroso. L'epoca dei *sūtra* è caratterizzata dalla sistemazione d'una enorme mole di dottrina anteriore mediante delle brevi, concise regole (*sūtra*) intese a servir di stimolo mnemonico e quasi di appunti e note allo studioso. Alcuni *sūtra* vedici precedono indubbiamente il Buddhismo, talchè per essi si può fissare la data del 600 av. C. I *sūtra*, abbiamo già detto, presuppongono una enorme mole di dottrina anteriore prevalentemente liturgica, presuppongono, cioè, quegli enormi e diffusi trattati teologico-liturgici che vanno sotto il nome di *Brāhmana*. Il periodo per la produzione di questi trattati può, continua a dire Max Müller, congettu-

rarsi della durata di 200 anni, e così si arriva all'800 av. C. Alla loro volta i *Brāhmana* presuppongono gl'inni del Rigveda dei quali vogliono essere appunto il commento. Se non che, fra gl' inni del Rigveda alcuni sono evidentemente composti ad uso della pratica sacrificale, ricevono il nome di *Mantra* e sono evidentemente posteriori agli altri inni, spontanea fattura dei vati antichi alla quale si suol dare il nome di Chandas[8]. Fra i *Brāhmana* ed i *Mantra* saranno passati altri 200 anni, e così si raggiunge il 1000 av. C. Del pari, fra i *Mantra* ed i *Chandas* è lecito congetturare un altro intervallo di 200 anni, talchè si ottiene la data del 1200 come termine *a quo* per i più vetusti inni del Rigveda. L'intervallo di 200 anni rispettivamente fra *Sūtra* e *Brāhmana*, *Brāhmana* e *Mantra*, e *Mantra* e *Chandas* può, anzi deve, sembrare troppo breve; ma bisogna pensare che la mente umana possedeva, agl'inizi della civiltà, una capacità a progredire assai maggiore che non in seguito. E poi, aggiunge pure Max Müller, meglio è sbagliare per difetto che per eccesso, nulla avendo tanto discreditato gli studi orientalistici quanto la mania di certi dotti, animati da un entusiasmo fuor di luogo, di volere *épater le bourgeois* mediante date favolosamente remote[9].

Queste argomentazioni e congetture di Max Müller provocarono, sì, numerose e più o meno acerbe critiche, ma vennero poi sostanzialmente accettate. Solo che il limite di 1200 av. C. fu spostato a 1500, e la massima parte dei nostri vedisti dice e scrive ormai che il Rigveda nelle sue parti più antiche rimonta a quindici secoli prima dell'era volgare. Una delle massime autorità nel campo degli studi

vedici, Hermann Oldenberg, sia qui citato come rappresentante di tutti gli altri vedisti occidentali:

« Gl'Indiani vedici dimoravano nel tempo dal quale provengono le fonti più antiche — e questo tempo può, secondo i computi del tutto incerti che soli possono farsi a tal proposito, aggirarsi intorno al periodo che dal 1500 va fino al 1000 av. C. — sulle rive dell'Indo e nel Penjab »[10].

L'Oldenberg confessa che i computi sono del tutto incerti, ma ad ogni modo loro attribuisce un certo valore, tanto è vero che di essi fa menzione, mentre non accenna nemmeno di volo a quella favola indigena che parla dell'inizio del Kaliyuga, ossia del 3102, quale data di composizione del Rigveda. I calcoli della nostra scienza, sebbene approssimativi, sono sempre da pigliarsi sul serio, mentre i miti sono miti e non vanno presi nemmeno in considerazione.

Le deboli basi sulle quali poggia la costruzione cronologica della scienza filologica occidentale.

È indubitato che i materiali raccolti ed elaborati dai nostri filologi, gli sforzi di acume, i buoni metodi adoperati, costituiscono una tal mole di lavoro paziente e diligente, una tale e tanta abnegazione, che è stretto e preciso dovere lodare ed ammirare. Ovunque c'è lavoro ed abnegazione c'è grandezza. Ma, d'altra parte, è impossibile dissimularsi che manca ogni proporzione fra l'immenso sforzo compiuto ed il magro risultato. Dopo tante fatiche, tanti sottili ragionamenti, tante acute induzioni e

congetture, la data del 1500 fissata dalla scienza è altrettanto incerta quanto quella del 3102 della leggenda. Anzi, la seconda soddisfa un certo senso intuitivo assai più della prima. Fin dal 1878 Alfred Ludwig scriveva queste auree parole[11]:

« È uno sforzo illusorio volere a priori determinare, in base a verisimiglianza o alla stessa analogia, il periodo di tempo necessario a produrre una data massa di monumenti letterari o che è dovuto trascorrere fra certi dati limiti nella evoluzione spirituale d'un popolo. Segnatamente riguardo al Veda non è possibile raggiungere nulla che possa avere maggiore valore intrinseco della sentenza generica, da nessuno impugnata, la quale dice che il Veda risale ad una remota antichità ed ha occupato un lungo spazio di tempo nell'ambito del processo evolutivo dello spirito indiano... Per il termine *a quo* ci manca ogni criterio, ogni punto di partenza afferrabile e direttamente dimostrabile ».

Questo, sì, è discorso sensato, degno della nostra scienza, il quale fa un curioso contrasto con quella assurda pretesa di Max Müller di fissare a duecento anni l'intervallo che rispettivamente intercede fra *sūtra* e *brāhmana, brāhmana* e *mantra, mantra* e *chandas*. Ha quasi più ragione l'indiano di prendere sul serio la data mitica del 3102 che non noi quei duecento anni prescelti arbitrariamente dal Müller. Vale sempre assai più una leggenda che non un conato scientifico di voler per forza determinare ciò che non è suscettibile di determinazione. Ed egregiamente il Barthélemy Saint-Hilaire diceva[12] con molto garbo al Müller a proposito delle date da quest'ultimo ammannite:

« Il est bien entendu que ce ne sont là que des à peu près, et, malgré l'apparente rigueur de ces chiffres, il est clair qu'on ne peut arriver en ceci à aucune détermination précise. Aussi M. Max Müller aurait-il peut-être bien fait de ne pas chercher à fixer des limites aussi arrêtées et de ne pas circonscrire si nettement les choses. Comme il y a nécessairement toujours beaucoup de vague dans les appréciations de ce genre, il est bon que la forme donnée à des hypothèses soit indècise elle-même autant que les assertions; et, comme il n'y a rien de moins flexible qu'un nombre une fois qu'il est énoncé, il eût mieux valu, je crois, rester dans une demi-obscurité ».

A misurare, sia pure approssimativamente, il numero di secoli interceduti fra il dialetto vedico ed il sanscrito, fra le varie tappe del pensiero vedico, e fra queste ed il Buddhismo, ci fa difetto qualunque metro. Troppi sono i fattori psicologici in gioco, e questi, si sa, sfuggono ad ogni conato di misurazione. Le dotte disquisizioni sui *naksatra* non hanno apportato luce, e la stessa importantissima questione circa l'epoca in cui presumibilmente fu introdotta nell'India la scrittura non ha trovato una soluzione definitiva ed è stata, per di più, giudicata incapace a risolvere i problemi cronologici della letteratura vedica.

Gl'Indi ricevettero dai Semiti, pel tramite dei mercanti, i primi segni alfabetici, probabilmente nel'ottavo secolo av. C.; ma nulla vieta di credere che ulteriori scoperte epigrafiche ci consentano di risalire fino al mille av. C. ed anche più indietro[13].

E, posto pure che si riesca a fissare la data del-

l'introduzione della scrittura in India, non ci troveremo forse allo stesso punto?

È un grave errore credere che la scrittura abbia per gl'Indi quella stessa importanza che ha per noi. Occorre, anzi, non perdere mai di vista la singolare mentalità degl' Indiani a questo riguardo, mentalità che non è possibile descrivere meglio che con le seguenti parole del Bühler, uno dei più profondi conoscitori della psiche indiana:

« Anche oggidì l'Indiano, nonostante l'uso della scrittura invalso, com'è facile dimostrare, da lungo tempo, stima la parola scritta assai meno della parlata, affida alla comunicazione orale tutto quanto il suo traffico scientifico e letterario, e segnatamente in opere di scienza menziona assai di rado la scrittura e i manoscritti. Salva restando la venerazione che compete e tocca ai manoscritti quale bocche di Sarasvatī o dea dell' eloquenza, tuttavia le sacre Scritture e tutte le scienze esistono per l'Indiano dei giorni nostri soltanto nella bocca del maestro, al paragon del quale un testo scritto non possiede nessuna autorità, e possono impararsi rettamente soltanto da un maestro, non già da manoscritti. Anche oggidì i dotti pregiano esclusivamente la scienza che si è impressa nella memoria, la cosiddetta *mukhasthā vidyā*. Anche oggidì le dotte controversie prendono in considerazione soltanto la parola viva, e gli stessi poeti moderni non desiderano mica d'essere letti, ma sperano che le loro poesie abbiano a diventare l'ornamento delle gole degli egregi (*satām kanthabhūshana*). Lo stesso, identico stato di cose ritroviamo nel passato, fin dove può giungere la nostra osservazione »[14].

E tornando al punto d'onde eravamo partiti, è giuocoforza rassegnarci all'inevitabile e rispondere a chi ci domanda a quale epoca rimonti il Rigveda, con termini vaghi, e press'a poco come risponderebbe un indiano: «il mondo d'idee riflesso nel Rigveda risale a tre millenni av. C.; e quanto alla composizione degl'inni e alla loro redazione le date sono incerte ed hanno assai poca importanza di fronte al fatto miracoloso della perfetta conservazione degl'inni stessi tramandati oralmente di padre in figlio insino ai giorni nostri».

Così l'India, alla quale volevamo imporre i nostri metodi e la nostra mentalità, ha recalcitrato, non ci ha permesso di disciplinarla storicamente, è riuscita a restare nella penombra e nel mistero, e par che orgogliosamente ci dica: «per capirmi non cercate di adattare me a voi, ma piuttosto adattatevi voi a me!»

Poichè nel Veda trovano ricetto superstizioni popolari e insieme le divinazioni del genio, occorre sceverare l'oro dalla scoria.

A noi che ci proponiamo di esporre, nelle loro grandi linee, le credenze religiose dell'India anteriori al Buddha, si presenta subito un grave problema. La nostra civiltà occidentale ha provveduto egregiamente a separare la religione dalla filosofia, la filosofia dalla scienza, la scienza dalla letteratura e via dicendo. Noi possediamo trattati nei quali è contenuta una materia ad esclusione delle altre, siamo pervenuti alla cosiddetta divisione del lavoro, e possediamo il teologo, il filosofo, lo scienziato, il letterato. Ma se apriamo il Rigveda, o un Brāhma*n*a

o una Upanishad, troviamo alla rinfusa religione, filosofia, scienza, letteratura. L'autore d'un inno vedico non sappiamo se definirlo un poeta, o un teologo, o un pensatore, o un retore.

Inoltre, la nostra civiltà occidentale è riuscita a bandire definitivamente dalla sua letteratura religiosa, filosofica, scientifica e letteraria, tutto ciò che è superstizione grossolana, errore volgare, ciarlataneria sfacciata. Nell'India, invece, le grandi raccolte vediche fanno d'ogni erba fascio, talchè produzioni squisite di pensiero e di arte restano quasi sperse e soffocate in mezzo a una congerie di puerilità, scempiaggini, fantasticherie, e peggio, imposture. E non soltanto le raccolte vediche, ma il Mahābhārata, i Purāna, i libri canonici del Buddhismo e del Jainismo, i trattati filosofici, giuridici, medici, scientifici presentano, più o meno, lo stesso fenomeno: vene d'oro purissimo in enormi masse di scoria.

Come, dunque, ci si dovrà comportare nella esposizione delle credenze religiose indiane dei primi tempi? L'enorme materiale di cui disponiamo dovrà essere integralmente ed ugualmente adoperato? In altri termini, uno dei tanti indovinelli e rompicapi del Rigveda, composto da qualche ciurmadore e presentato nella forma d'un inno sacro, dovrà forse avere lo stesso valore del *nāsadīya-sūkta* o del *purusasūkta* nel rappresentarci le credenze religiose del popolo vedico?

Quelle due gemme letterarie dovranno essere messe alla pari di tanti e tanti inni sconclusionati, bizzarri, colmi d'impenetrabile simbolismo rituale; ovvero bisognerà dar loro un posto preponderante e

credere che l'eccezione sia la regola e che il poco e il raro rappresenti più fedelmente il pensiero indiano che non il molto e il comune?

È indubitato che a leggere certi inni del Rigveda, e anche più dell'Atharvaveda, vien fatto di pensare ad una stretta parentela fra certe puerilità, superstizioni e grossolane credenze della gente indiana vedica e le rozze ed informi idee dei primitivi e dei selvaggi. Ma, proprio a farlo apposta, ecco dopo quei disgraziati inni seguire uno squarcio di poesia che documenta una maturità di pensiero ed uno slancio speculativo tali da fare invidia al più grande poeta e pensatore dei giorni nostri. Bastano quei pochi eletti documenti per redimere l'India, per denunziare come ingiusto ed oltraggioso il tentativo di ravvicinarla a popoli non ancora partecipi della luce della civiltà, e per riconoscere già negli albori della letteratura indiana i germi delle idee destinate ad essere il faro delle coscienze nelle fasi più evolute dell'umanità. Anche noi potremmo essere ravvicinati a tribù primitive e selvagge se tutti i pregiudizi, tutte le superstizioni, tutte le assurde idee e pratiche della nostra gente di campagna in materia di religione, di medicina, d' interpretazione di fenomeni naturali, dovessero trovar posto in raccolte enciclopediche del nostro scibile e figurare accanto e alla pari con le produzioni più egregie del nostro pensiero religioso, filosofico e scientifico.

La sola differenza fra gl'Indiani e noi è che noi abbiamo nettamente sceverato l' oro dalla scoria, mentre gl' Indiani hanno lasciato intatto il blocco venato d'oro.

Il blocco dei primitivi e dei selvaggi non ha

nessuna vena d'oro, ed è quindi assurdo cercar di riconnettere gl' Indiani dei tempi vedici o qualunque altro popolo civile dell'antichità coi primitivi e coi selvaggi.

Il blocco venato d'oro ha, inoltre, rispetto all'oro bello ed estratto, diviso e lavorato dall'orafo, una certa grandezza selvaggia. L'oro in natura è, in un certo senso, più vero dell'oro elaborato dall'arte umana. Il fascino che esercita su noi non solo la letteratura vedica, ma tutta la letteratura indiana, consiste in gran parte nella naturalezza, ossia nella presentazione integra, globale di ciò che è buono e cattivo, bello e brutto, disgustevole e delizioso, orrido e sublime. L' India ci presenta la foresta vergine, e abbiamo torto se pretendiamo da lei il giardino. Il giardino l'India non può e non vuole darcelo. In fondo, noi non siamo sinceri quando affermiamo che la nostra letteratura religiosa, filosofica, scientifica e poetica rappresenti tutto quello che si crede e si pensa dai nostri popoli. Quella letteratura, in realtà, è l'emanazione di pochi eletti ingegni, e passa sotto silenzio ciò che le masse credono e pensano. In un nostro trattato di medicina non si tien conto delle balorde dicerie del nostro popolino intorno alla natura e alla causa di certi morbi e agli specifici dei semplicisti.

Nella letteratura indiana, invece, gli errori e le fantasie della plebe vengono accuratamente registrate accanto alle divinazioni del genio e alle rigorose norme della scienza, talchè si resta perplessi nel giudizio, non abbiamo ancora finito di condannare che siamo costretti ad assolvere, ed il libro che siamo sul punto di chiudere disgustati e scorag-

giati, ecco ci carpisce d'un tratto lodi superlative ed ammirazione entusiastica. E assai bene dice l'Oldenberg[15] che «il voler descrivere lo spirito indiano nelle sue limitazioni e nella sua ricchezza, è cosa infinitamente ardua».

Nella esposizione che ci proponiamo di fare, noi, dunque, terremo d'occhio segnatamente le vene d'oro, persuasi come siamo della sentenza del Colebrooke, vera anche oggidì, che il contenuto dei Veda non rimunera sempre la fatica del lettore, tanto meno quella del traduttore[16].

È un dovere, dice Federico il Grande, imparare a distinguere fra ciò che è importante e ciò che non lo è, e Max Müller aggiunge: meglio spazza chi riesce a sollevare meno polvere[17]. Presenteremo quindi al lettore le credenze religiose dell'India anteriori al Buddhismo avendo cura di scartare *il troppo e il vano* e di sceverare l'oro dalla scoria.

Assenza nel Rigveda di accenni alle più salienti caratteristiche dell'India propriamente detta.

Il Rigveda è il libro più antico e venerando dell'India, ma il meno rappresentativo di ciò che generalmente s'intende per India. Per ben conoscere il posto che occupa il Rigveda nella letteratura indiana occorre prima dire che cosa esso non contiene e poi ciò che contiene.

Chi mai può immaginare l'India senza tigri, senza elefanti e senza scimmie? Eppure la tigre non è menzionata nemmeno una volta nel Rigveda, mentre dell'elefante si parla appena due volte e

come d'una rarità (I, 64, 7 e IV, 16, 14), e si accenna alla scimmia soltanto nell'inno umoristico X, 86.

Se c'è albero del quale gl'Indiani sono giustamente orgogliosi, è il *nyagrodha* che, come dice lo stesso suo nome: *crescente* (*rodha*) *all'ingiù* (*nyak*), manda dai suoi rami in basso propaggini che si radicano nella terra e danno origine a nuovi tronchi[18]. Nel Rigveda il nome di questo albero non appare nè punto nè poco.

I loti, che nel solo Raghuva*m*ça sono adoperati ben dodici volte come termini di paragone[19] e che figurano continuamente e dappertutto nella poesia indiana classica, trovano un posto affatto secondario ed insignificante nel Rigveda.

Il riso (*vrīhi*), cibo fondamentale dell' India, è sconosciuto ai vati vedici.

Il colmo si ha nel fatto che solo una volta indirettamente (VI, 45, 31) si allude al Gange nel Rigveda, e mai nel Sāmaveda, nel Yajurveda e nell'Atharvaveda. Vien fatto di domandarsi: è veramente indiano un documento letterario che non nomina il Gange, il sacro Gange, il supremo lavacro d'ogni peccato, il fiume che leggenda e religione hanno trasformato in un simbolo di purificazione e che la lira indiana non si è mai stancata di celebrare? Di nessun fiume della terra si è mai osato cantare lodi che equivalgano quelle che leggiamo nel capitolo 26 del XIII Parvan del Mahābhārata. Più di cento distici sono dedicati ad esaltare le miracolose virtù del Gange del quale, per esempio, si dice:

« Come le notti senza luna, come gli alberi senza

fiori, così sono pure i paesi e le regioni senza le fauste acque del Gange ».

« Come tutte le caste senza leggi, come i (quattro) stadi (della vita brahmanica)[20] senza sapienza, come i riti sacrificali senza Soma, così pure diventerebbe il mondo senza Gange ».

« Come il cielo senza sole, la terra senza montagne, l'atmosfera senza vento, così pure sono indubbiamente i paesi e le regioni senza Gange ».

« Simili a ciechi nati, a cadaveri, a sciancati, sono quanti, quaggiù in terra, potendo vedere il fausto Gange dalle pure acque, non vanno a vederlo ».

« Chi, stimato dagli egregi e domo nei sensi, trovandosi con gli spiriti vitali in procinto di passar nel di là, rivolga il pensiero al Gange, raggiunge la suprema meta ».

« Il dolore che si origina dal doversi separare dal Gange non è comparabile nemmeno con quello di chi ha dovuto spiccarsi dalla madre, dal padre, dai figli, dalla moglie, o dagli averi ».

« Se il vento che ha lambito le onde del Gange tocca la pelle d'un uomo, si porta via immediatamente tutto il male che costui ha potuto commettere ».

« Pure il cielo si scorda quando si mira il Gange circondato d'innumeri cigni e delle più svariate specie d'uccelli e con le mandre che s'addensano (sulle sue sponde) ».

« Come i bambini tormentati dalla fame, supplichevoli si fanno attorno alla madre; così pure gli uomini quaggiù, desiderosi di salvezza, supplichevoli si fanno attorno al Gange »[21].

Se dalla fauna, dalla flora e dai dati geografici ci volgiamo alle condizioni sociali, politiche, religiose, troveremo del pari un abisso fra l'India del Rigveda e quella che siamo soliti figurarci noi.

Dire India e pensare al sistema delle caste è una cosa sola, eppure è fuori di dubbio che nel periodo di tempo nel quale gl'Indi dimorarono nel Pengiab, ossia durante la più antica civiltà vedica, le caste non esistettero[22].

Manu, il legislatore per eccellenza, ci parla del re come di un essere soprannaturale, composto di particelle delle massime divinità, e non conosce altra forma di governo fuori della monarchia assoluta ed ereditaria[23]. Nel Rigveda, invece, se pure non fanno difetto genealogie di monarchi, si accenna, tuttavia, al popolo che elegge il suo re e ad assemblee politiche moderatrici del potere del principe[24].

Delle idee centrali di tutte le religioni posteriori, quali il *karman* o azione determinante la nuova nascita, il *samsāra* o ciclo infinito di nascite e di morti, l'*ahimsā* o divieto d'ammazzare qualunque vivente, non c'è il più lontano accenno nel Rigveda. Ci troviamo, dunque, di fronte, a un documento letterario sibillino, che pare non abbia nulla a che vedere con l'India propriamente detta, ma rappresenti piuttosto un'antichissima civiltà ariana.

Importanza del fattore geografico ed economico nel determinare le credenze del popolo vedico.
Il Rigveda non nega ma afferma la vita e non ha traccia di pessimismo.

Ed alcuni hanno voluto infatti considerare il Rigveda come un documento più ario che indiano. Ma è una tesi insostenibile non fosse altro che per la lingua in cui è redatto e che è in tutto e per tutto indiana, la madre evidente del Sanscrito e dei dialetti pracritici posteriori. Le strane assenze nel Rigveda di tutto ciò che è più caratteristicamente indiano, ci dicono puramente e semplicemente che le tribù arie immigrate nell'India erano ancora ferme in quella parte settentrionale del paese che non dal Gange è irrigata ma dall' Indo, e non potevano quindi conoscere nè la tigre, nè l'elefante, nè la scimia. Il fattore geografico ed il fattore economico, inoltre, hanno un valore immenso nel determinare non solo le condizioni sociali e politiche di un popolo, ma anche le credenze religiose. Quegli stessi indiani che, avanzatisi più tardi nella valle gangetica e poi nel Deccan, circondati da una natura lussureggiante e favoriti dalla mitezza del clima e dalla facile e pacifica conquista del territorio, si potranno permettere il lusso di meditare a lungo sulla sorte dell'anima dopo la morte, sullo Spirito Supremo che pervade l'universo e sulla labilità di questa vita, debbono ora, nel primo periodo vedico, in un paese di clima rigido e che impone un' aspra lotta per l'esistenza a cagione della continua guerriglia coi Dasyu o popoli autoctoni e dell'appena incipiente arte agricola, non già meditare, favoleggiare e sognare, ma condurre al pascolo gli armenti, costruire

case, desiderare figli maschi per farne soldati, tener sempre affilate le armi non solo per difendersi dai nemici ma per assalirli ed avanzare nella conquista del paese. Ogni popolo non ha già la religione che vuole ma che può e deve avere; anzi lo stesso popolo che in date condizioni climatiche professava quella data fede, sol che si trapianti in clima diverso muterà credenze, riti, costumi. L'India, è vero, non ha una storiografia vera e propria, ma nei suoi tre giganteschi monumenti, ossia nel Rigveda, nel Mahābhārata e nel Rāmāya*n*a, conserva il ricordo delle tre tappe della espansione aria in India, e cioè prima nella valle dell'Indo, poi in quella del Gange, ed infine nel Deccan[25].

Il vedico è dunque un popolo di pastori prevalentemente, battagliero, tutto intento a crearsi condizioni felici di vita materiale. Dà importanza a tutto ciò che le generazioni successive dimoranti nella valle gangetica, disprezzeranno. Sentiremo un giorno parlare di *kāmakāñcanaviraha* ossia rinunzia all'amore ed all'oro: invece a nulla tiene tanto l'indiano del Rigveda quanto ad avere una bella e buona moglie, molti figli ed abbondanza di oro.

In R. V. III, 53, 4, 6 una moglie bella e gentile è chiamata *patria, asilo favorito, delizia.*

Nell'inno nuziale X, 85, 45 viene implorato il dio Indra affinchè largisca dieci figli maschi alla sposa e faccia così diventare undecimo lo sposo.

Negli inni vedici, dice Heinrich Zimmer, c'imbattiamo in una vera e propria sete di oro. Tutto ciò che è di straordinario valore e si desidera designare come eccellente, *non plus ultra*, riceve l'appellativo di *aureo*[26].

Quanto lontani siamo dalla visione pessimistica della vita! Per il popolo vedico tutti gl'interessi si concentrano nel di qua, si assommano nel poter godere dei beni materiali quanto più a lungo è possibile, ed è naturale che dipendendo tali vantaggi parte dal proprio sforzo parte da potenze occulte e misteriose, l'uomo vedico cerchi di essere laborioso, alacre, prode, e di propiziarsi le forze che egli crede più o meno arbitre delle sue fortune.

Quali sono queste forze?

Fenomeni naturali formano la base delle primarie divinità vediche le quali si distinguono in celesti, atmosferiche e terrestri.

Abbiam detto che la pastorizia soprattutto, e l'incipiente arte agricola costituivano il campo d'operosità dell'antico popolo vedico. Si aggiunga la guerra, necessitata dal bisogno di respingere gli abitatori autoctoni e conquistare nuovo territorio. Un popolo di pastori, di agricoltori e di guerrieri, che non ha una religione ereditata dagli antenati ma se la va formando spontaneamente e spregiudicatamente, vedrà nella natura circostante forze amiche e nemiche che cercherà di propiziarsi. Naturalmente parliamo d'un popolo non già primitivo e selvaggio ma provvisto della divina scintilla dell'intelligenza, del germe, dirò così, della scienza il quale spinge l'uomo a volersi dare ragione dei fenomeni, a cercar le cause degli effetti, a pronunciare continuamente, come i nostri bambini, la parola *perchè*. Fin dall'inizio il popolo indiano osserva la gran Madre Natura e la mette in stretta relazione coi

propri interessi. Nè il suo sguardo si limita a quel che è vicino, ma spazia lontano nell'atmosfera, nel remoto cielo delle stelle, là dove domina sovrana la luce e non può esserci traccia di spiriti di trapassati e d'altre meschine potenze concepite dalla superstizione popolare. La parola Dio in vedico suona *deva* cioè *lo splendente*, dalla radice *div* che significa *rilucere*.

Già nello stesso Rigveda si distinguono gli dei a seconda che risiedono nella volta celeste, nell'atmosfera o sulla terra[27]. E si aggiunge, conformemente a una vecchia superstizione popolare che vuole sacro il numero tre non solo in India ma nell'antica Roma[28], che gli dei ammontano a trentatre, undici di essi dimorando nel cielo, undici nell'atmosfera e undici sulla terra[29].

La tradizione indigena ha fatto propria questa divisione e fino dal commentatore Yāska gli dei si classificano in *celesti* (dyusthāna), *atmosferici* (antariksasthāna) e *terrestri* (prithivīsthāna)[30].

Vano è cercare un consenso circa i nomi dei trentatre dei. È impossibile individuarli nel Rigveda; e se facciamo capo alla letteratura posteriore dei commenti c'imbattiamo in asserzioni discordanti. Così lo Çatapatha-Brāhmana, non rispettando più la divisione in tre gruppi di undici, parla di 12 Aditya o divinità celesti, 11 Rudra o divinità atmosferiche, 8 Vasu o divinità terrestri, più o Dyaus e Prithivī, o Indra e Prajāpati; mentre l'Aitareya - Brāhmana, accettando la classificazione in 12 Aditya, 11 Rudra e 8 Vasu aggiunge, per avere il numero 33, il dio Vasathāra e il dio Prajāpati[31].

Ad ogni modo, la tradizionale classificazione di

dei della volta celeste, dell'atmosfera e della terra, permane sempre la più razionale, talchè il Macdonell, accingendosi a descrivere il panteon vedico, avverte: «i vari fenomeni sono stati raggruppati secondo la triplice divisione suggerita dal Rigveda stesso ed accettata dal suo più antico commentatore»[32].

Facciamo nostra anche noi la classificazione rigvedica, ma ci limiteremo a parlare soltanto delle divinità principali, perchè esula dal nostro intento lo scrivere un trattato completo di mitologia vedica. Quel che a noi importa è conoscere le grandi linee della religione rigvedica, è soprattutto scoprire quel filone di elette ed immortali credenze che spunta nel Rigveda e senza discontinuità percorre l'Atharvaveda e la vasta letteratura dei Brāhmana, diventa cospicuo nelle Upanishad e costituisce la vena d'oro alla quale si riallaccia l'audace pensiero del Buddha novatore.

Divinità celesti: l'Aurora ed il Sole.

Fra le divinità del cielo ce n'è una chiamata *Ushas*, nome cotesto che deriva dalla radice *vas* (splendere) e significa *la splendida*. Foneticamente *Ushas* corrisponde ad Ἠώς e ad Aurora.

Il Rigveda dedica a questa divinità circa venti inni, ma la menziona più di trecento volte[33]. Che *Ushas* sia la personificazione del fenomeno naturale dell' aurora salta agli occhi di chiunque legga uno solo degl'inni che da essa s'intitolano, anzi solo poche strofe di un inno.

Leggiamo, per esempio, in I, 92: «queste Au-

rore già hanno spiegato il loro stendardo luminoso e s'adornano nella plaga orientale dell'etra;... ecco l'Aurora, portando luce ad ogni essere, apre la tenebra come vacche la stalla; il suo splendore sfolgorante, ecco, si vede, si espande, fuga l'atro tenebrore; la figlia del cielo ha indossato una veste lucente sulla quale spalma colori come nei giorni festivi il pittore sul palo del sacrificio; siamo così usciti dalla tenebra e l'Aurora rutilante tesse la sua tela, e sfarzosamente, come una bella donna, raggiante sorride e leggiadra desta il mondo ai pensieri giocondi. O tu fulgida, inspiratrice di buone e belle parole, Figlia del cielo, i Gotamidi qui ti celebrano. Vogli, o Aurora, dispensarci beni fatti di prole, di eroi, di cavalli e di mandre. Tu, o Aurora, che per gloria rifulgi eroica, sospinta dalle nostre dapi sacrificali, generosissima fa' ch'io ottenga ricchezza illustre di eroici figli, di numerosi servi e di cavalli. Con l'occhio rivolto a tutti i mondi, mirandoli, spande la dea chiarore per lungo e per largo. Destando al moto ogni vivente, essa ha ascoltato la parola d'ogni essere. Vecchia rinasce sempre di nuovo, sempre fregiandosi degli stessi colori, e come il giocatore astuto che sottrae alle poste, la dea logora la vita dei mortali. Essa si è desta discoprendo il confine del cielo, e scaccia via lontano la sorella. Assottigliando le umane famiglie splende qual donna in presenza del drudo. La fulgida, felice, ha brillato spandendo per lungo e per largo i suoi raggi simili a mandre e come il mare spande le sue onde. Mai violando le leggi degli dei, cospicua è apparsa per i raggi del sole »[34].

Qualunque lettore spregiudicato ammetterà che

qui abbiamo la descrizione dell'Aurora quale meglio un nostro poeta non potrebbe fare. Il fenomeno naturale non resta nè punto nè poco celato dal fatto che lo si invoca come una leggiadra donna; ma i raggi dell'aurora che fugano il tenebrore, si spandono per lungo e per largo come le onde del mare, destano al moto i viventi, nessuno è che subito non veda e riconosca. Anche un bambino capisce che la donna vecchissima eppur sempre giovane, in quanto rinasce ogni giorno con gli stessi colori, è, non può essere che l'aurora. A rendere anche più evidente il fenomeno che si vuol celebrare si parla, al plurale, delle aurore che tornano con una precisione stupefacente e mai violano le leggi divine, ma logorano pur troppo la vita degli uomini.

Le aurore tornano sempre giovani, ma noi mortali s'invecchia e non torniamo più. Non è nemmeno difficile scoprire chi è la sorella che l'aurora scaccia via. E chi altra può essere se non la notte? Notte ed aurora sono strettamente insieme legate, e qualunque poeta che parli della seconda, accenna necessariamente alla prima. Così Dante che nelle prime due terzine del Canto IX del Purgatorio canta *la concubina di Titone antico che s'imbianca al balzo d'orïente ed ha la fronte lucente di gemme*, subito dopo, nella terzina che segue, menziona *la notte e i passi con che sale*.

Poche strofe, dunque, d'un solo inno bastano per farci sapere che l'indiano vedico adorava l'aurora, il bel fenomeno naturale che precede l'apparire del sole, e da essa invocava beni consistenti in prole maschia, abbondanza di mandre, di cavalli e di servi.

Se non che, il fenomeno naturale balza fuori più che mai evidente dalle descrizioni, dalle immagini e dagli epiteti che incontriamo negli altri diciannove inni dedicati all'Aurora.

Ushas, si dice, desta gli uccelli i quali al suo apparire, volano via dai nidi e più non posano finchè essa riluce[35]; rimuove i cattivi sogni e non nega la luce nè ai piccoli nè ai grandi[36]; si fregia della luce solare così come la Notte di stelle, la Notte che con essa si dà il cambio ed è la sua sorella[37]; arieggia una donna che esce dal bagno, o una ballerina riccamente vestita, o una sposa che si denuda dinanzi allo sposo, o una giovinetta senza fratelli che va in cerca di uomini[38]; si avanza sopra un carro splendido cui si aggiogano spontaneamente rosee vacche o rosei corsieri[39]; è lei che apre il sentiero a Sūrya, ossia al sole, l'occhio degli dei, il bianco destriero[40]; è lei che brillò agli uomini che non sono più, che brilla oggi e brillerà in un lontano futuro senza mai invecchiare e senza mai morire[41]; a lei tien dietro il suo sposo, Sūrya, come ad una pulzella un giovanetto, Sūrya dai capelli d'oro, che s'erge dal grembo di lei, mentre le note giulive del canto dei poeti da ogni parte lo proclamano suscitatore delle umane energie e mentre le stelle come ladri dileguano[42].

Nel glossario vedico intitolato Naigha*n*t*uka e commentato da Yāska, vengono enumerati ben sedici epiteti dell'Aurora, tutti di significato trasparente ed efficacissimi a rappresentarla al vivo. A tali epiteti il Macdonell aggiunge quelli di *splendida, rilucente, fulgida, candida, rosea, aurea* ecc.[43].

Abbiamo avuto occasione di menzionare *Sūrya*,

il sole, lo sposo di Ushas, e di conoscere un'altra divinità adorata dagl'indiani ed adombrante anch'essa, in modo evidentissimo, un fenomeno naturale.

Se non che, le cose non procedono così lisce per gli altri dei vedici. Che questi, nella maggioranza dei casi, rappresentino un fenomeno di natura è certo; ma quale specifico fenomeno di natura è incerto. In altri termini, il processo di personificazione in Ushas e Sūrya è talmente iniziale da consentirci di riconoscere *ipso facto* l'aurora ed il sole, ma è andato così avanti in altri dei da ingenerare il dubbio e la discussione circa la forza di natura che rappresentano, certo non così avanti come nelle divinità omeriche antropomorfizzate in modo tale che non è più possibile ravvisare in esse se non figure umane idealizzate, opranti sotto l'impulso di umane passioni, sottoposte alle stesse umane vicende. Inoltre, negli inni ad Ushas ed a Sūrya quasi non è fatto cenno del culto e della pratica sacrificale, sicchè si sarebbe indotti a formarsi un'idea erronea della religione rigvedica e a crederla quasi una idillica celebrazione delle bellezze e delle forze di natura.

Gl' inni ad Ushas vengono quindi considerati come una eccezione, quasi come una singolare ed enimmatica eccelsa produzione nel *mare magnum* del Rigveda riboccante di simbolismo liturgico e di credenze superstiziose.

Ad ogni modo, tutti i nostri vedisti convengono nel segnalare e lodare l' eccellenza degl' inni ad Ushas.

Così, ad esempio, l'Oldenberg scrive:

« Certo, non sono del tutto mancati dei veri poeti nella massa dei sacrificatori versajuoli, talchè

fra le invocazioni e le laudi stereotipe brilla qua e là una grande e bella immagine, l'ammirazione dell'anima poetica per le svariate maraviglie della Natura o l'espressione profonda d'intime profonde esperienze. Un poeta della famiglia sacerdotale dei Bharadvaja[44] canta la dea Ushas, l'Aurora... »[45] Altrove lo stesso Oldenberg ribadisce: « I cantori vedici indirizzavano ad Ushas unitamente alle altre divinità del mattino, cioè Agni e gli Açvin, nei primi albori d'un giorno dedicato al sacrificio del Soma, prima che gli uccelli elevassero i loro gorgheggi, inni che non erano associati con offerte. Questi carmi penetrati del soffio della poesia dell'alba e scevri d'ogni relazione con le mistiche sottigliezze del tecnicismo sacrificale esercitano un fascino che certo non hanno gl'inni rituali »[46].

Ushas, secondo il Macdonell, « è la creazione più aggraziata della poesia vedica e non esiste figura più attraente nella lirica descrittiva religiosa di qualunque altra letteratura. Lo splendore della sua forma non è stato offuscato da speculazioni di preti nè la rappresentazione poetica è stata di solito mai sciupata da riferimenti alla pratica sacrificale »[47].

Sul valore degli inni ad Ushas e sul loro significato avremo agio di tornare, mentre urge invece passare in rapida rassegna le altre principali divinità del Panteon vedico.

Divinità celesti: gli Açvin, Varuṇa, Mitra e le varie ipostasi del sole.

Le divinità lucenti della volta celeste che fugano la tenebra notturna sono, in una col fuoco suscitato in terra dagli uomini sull'ara sacrificale, Ushas,

Sūrya, e gli Açvin. Ben conosce queste tre figure divine il nostro pubblico, come quelle che si trovano menzionate nell'Ode *all'Aurora* di Giosuè Carducci:

« Pastorella del cielo, tu, frante a la suora gelosa
le stalle, riadduci le rosse vacche in cielo.
Guidi le rosse vacche, guidi tu il candido armento
e le bionde cavalle care a i fratelli Asvini....
Affocata le guance, ansante dal candido petto,
corri al sovran de i mondi, al bel fiammante Suria....
Allora gli Asvini gemelli, cavalieri del cielo,
rosea tremante accolgon te nel bel carro d'oro ».

L'alta fantasia del poeta della terza Italia doveva necessariamente sentire il fascino degl'inni vedici che con magistrale perizia di filologo e d'artista Michele Kerbaker, il Maestro mai abbastanza compianto e memorato, divulgava fra noi fin dal 1879 nel « Giornale Napoletano di Filosofia e Lettere »[48].

Chi sono e che cosa rappresentano gli Açvin? La risposta non è così facile come a proposito di Ushas e di Sūrya. Il fenomeno naturale che gli Açvin personificano non trasparisce punto attraverso quello che gl'inni rigvedici ci dicono intorno ai due baldi e veloci giovani[49] celesti, ricchi di miele, mostrantisi tra l'alba e il levar del sole, magnificati quali medici degli dei, soccorritori degli uomini, difensori dei deboli, dispensieri d'ogni genere di grazie: della vista ai ciechi, della gioventù ai vecchi, di un marito alle zittellone, d'una barca salvatrice ai naufraghi, di un figlio alle mogli di evirati, e via dicendo.

Il mito qui si è elaborato in modo da non ren-

dere più riconoscibile il fenomeno di natura dal quale ha preso le mosse.

È fuori di dubbio che i gemelli Açvin sono da ravvicinare ai Διὸς κοῦροί della mitologia ellenica e ai due figli del dio germanico che si avanzano sui loro destrieri per chiedere in isposa la figlia del sole.

Che gli Açvin personifichino un fenomeno naturale sembra assodato dagli studi più recenti i quali non hanno fatto buon viso alla ipotesi del Geldner intesa a mostrare nei divini gemelli due santi indiani puri e semplici[50], ma propendono invece a vedere in essi o la personificazione della luce e dell'ombra del crepuscolo mattutino[51], ovvero il simbolo della stella mattutina e di quella serotina invocate insieme all'alba, perchè la sera, dice il Rigveda[52], l'offerta sacrificale non perviene agli dei e non è loro accetta[53].

Un fenomeno naturale si nasconde pure indubbiamente dietro l'austera figura del dio Varu*n*a invocato singolarmente in circa dodici inni del Rigveda, e in compagnia di Mitra in altri ventiquattro inni. Mitra è una delle tante ipostasi del sole, al pari di Sūrya, di Savitar, di Pūshan, di Vi*s*nu e di Vivasvat, sui quali dobbiamo sorvolare, ma che il lettore può senz'altro aggiungere al numero degli dei personificanti forze o fenomeni di natura.

La storia di Varu*n*a fuori dell'India ci riguarda solo in quanto ritroviamo il suo nome associato a quello di Mitra in documenti babilonesi scoperti nel 1907 a Boghazköi nell'Asia Minore. Accenneremo pure al dio avestico Ahura Mazda e al suo seguito dei sei Amesaspenta corrispondenti l'uno a

Varu*n*a che riceve costantemente l'epiteto di Asura equivalente all' avestico Ahura, e gli altri agli Aditya.

Che Varu*n*a sia una divinità semitica importata fra gl'Indo-Irani è una ipotesi messa innanzi dall'Oldenberg, il quale con grande dottrina ed acume sostiene che nel gruppo Mitra, Varu*n*a e gli Aditya bisogna ravvisare il sole, la luna e i cinque pianeti[54]. Varu*n*a sarebbe quindi la personificazione della luna.

Se non che, il ravvicinamento della parola Varu*n*a ad οὐρανός, che fu accusato di non rispettare abbastanza le leggi fonetiche, è stato riammesso dalla massima autorità nel campo della Glottologia[55] e resta autorizzato dalle principali caratteristiche del dio Varu*n*a quale ci viene descritto negl'inni del Rigveda.

La radice *var* significa *coprire*, e Varu*n*a quindi sarebbe la personificazione della volta celeste, del cielo οὐρανός che tutto ricopre e cinge.

L'occhio di Varu*n*a, dice il Rigveda, è il sole; anzi egli ha mille occhi, ossia le stelle; indossa una fulgida veste, risiede più in alto di tutti gli altri dei[56]. E non è, dunque, della volta celeste che s'intende parlare?

Ben è vero che l'antropomorfismo del dio finisce per velare e addirittura obliterare il fenomeno naturale. Ma bisogna tener conto che nulla tanto quanto il cielo si prestava ad assumere la figura d'un monarca assoluto, fattore di leggi fisse ed incrollabili, inesorabile nello scoprire e castigare i rei.

Non dobbiamo quindi stupirci nel vedere che in Varu*n*a l'aspetto morale prevalga su quello fisico

e che i vati vedici ci parlino soprattutto di lui quale signore del *rita* o ordine cosmico; dei suoi *vrata* o leggi in virtù delle quali splendono di notte la luna e le stelle e si alternano le stagioni; della sua *māyā* o taumaturgica potenza che gli consente di far scorrere i fiumi nei loro letti e sboccare nel mare senza che questo mai si riempi e straripi; dei suoi *spaça* o spioni che vanno attorno fra gli uomini a scoprirne le magagne; dei suoi *pāça* o lacci coi quali acchiappa i peccatori.

Divinità atmosferiche: Indra, i Marut, Parjanya.

Il più popolare degli dei vedici, il dio, diremo così, nazionale, è certamente Indra. Dai numerosi inni che lo magnificano egli appare il largitore dei beni più ambiti: dell'acqua fecondatrice, della luce, della vittoria sui nemici. Armato di folgore, inebriato di Soma, egli ripetutamente sconfigge un maligno drago, Vritra, simbolo evidente della siccità. Luce, sole, aurora sono la conquista d'Indra, e così pure gli si attribuisce d'avere liberato dal nascondiglio certe vacche che i Pa*n*i, demoni personificanti l'avarizia, tenevano prigioniere. Della gente aria che lotta contro i Dasyu, o aborigeni dalla pelle nera, dal naso camuso, dalla favella incomprensibile e dall'empio culto, Indra è l'alleato più saldo e fedele.

Certo Indra non è ammirabile per altezza morale: dona solo a chi gli dona ed è un incorreggibile bevitor di Soma in quanto che ne bevve fin dal primo giorno della sua nascita e se ne empie a volte l'epa in modo da trasformarla in un lago e da dare

a sè stesso le sensazioni dello studente tedesco della ben nota canzonetta: « Gerade aus dem Wirtshaus komm' ich heraus... »[57].

Per quanto antropomorfizzato e imbarbarito, Indra resta sempre per eccellenza il dio armato di folgore che costringe un malefico drago a lasciar libera l'acqua fecondatrice della terra assetata. Si alluda all'acqua piovana o a quella delle fiumane irrigatrici, poco importa[58]. Quel che monta è che Indra anche lui personifica una forza di natura.

Indra è la divinità suprema del temporale, sta in alto, molto in alto, con la sua folgore che squarcia le nubi e apre le cateratte del cielo. Ma chiunque ha osservato un temporale e ne ricorda il complesso svolgimento, sa che di esso sono forieri le raffiche del vento veloce ed impetuoso, i baleni, i rovesci di pioggia o le grandinate, l'addensarsi di atre nuvole, il tumulto nell'aria e sulla terra al quale finalmente tien dietro il calmo, continuo, cadenzato cader della piova.

Il popolo vedico, rapito dalla sua fantasia, scorge nella complessa scena del temporale un monarca gigantesco vibrante un 'arma gigantesca, ma insieme numerosi altri geni formanti la sua coorte, annunzianti il suo arrivo, gagliardi suoi alleati, ed infine un pacato dispensiere di pioggia.

Indra è quel monarca, i Marut la sua coorte, Parjanya[59] il dispensiere di pioggia.

I Marut sono descritti come giovani baldi guerrieri che impetuosamente si fanno avanti sopra carri lampeggianti e tirati da corsieri dagli aurei zoccoli e veloci come il pensiero. Veramente questi corsieri sono i venti che i Marut sono riusciti ad aggiogare

ai loro carri e coi quali s'avanzano fragorosi nelle loro lucenti e sonanti armature, sradicano gli alberi, sollevano vortici di polvere, spaventano e mettono in fuga uomini e fiere[60].

Tale rappresentazione dei Marut non lascia dubbio su ciò che personificano, e lo stesso Oldenberg[61] che tanto volentieri batte in breccia, sempre che può, le interpretazioni naturalistiche degli dei vedici, è pur costretto a dire: «il riferimento dei Marut alla tempesta e all' uragano, segnatamente al Monsone che tutti gli anni adduce le grandi pioggie, s'impone».

Del pari è indubitato che Parjanya, il quale rende praticabili i deserti, fa spuntare le erbe, depone semi nella terra ed è invocato con le parole: «di pioggia ne hai versata, ora smetti»[62], rappresenti e non possa rappresentare altro che il fenomeno della pioggia.

Divinità terrestri: Agni e Soma.

La principale divinità terrestre, come di leggieri s'intende, è il fuoco. Nulla vale tanto ad illustrare il divario fra la trasparenza dei geni mitologici del Veda e la opacità di quelli ellenici quanto il confronto fra l'Agni vedico e l' Efesto omerico. In questo ultimo si stenta a scoprire la forza di natura che personifica, talchè vediamo dinanzi a noi niente altro che il buffo fabbro degli dei, «l'inclito ambistorpio, il fiacco di piedi, quello dalle piante ricurve, l'auricomo, l'irsuto, l'aitante, il robusto di mani, il divoratore, il piediserpente, l'iracondo»[63]. Anche di Agni è detto ch'egli ha i capelli d'oro, le

braccia tenaci, i piedi fiacchi e che striscia come serpente, divora tutto ed è facile all'ira; ma accanto a questa descrizione antropomorfica il Rigveda ci dà anche l'altra che non lascia dubbio sulla origine e la vera natura del dio: Agni coi suoi raggi fuga, al pari del sole, la tenebra; tende con le sue fiamme sempre verso l'alto e col suo rosso fumo si aderge al cielo; spinto dal vento investe i boschi e, come un barbiere, fa la barba alla terra; si lascia dietro sempre una traccia nera; mangia legna o burro liquefatto; è la bocca e la lingua con la quale gli dei mangiano l'offerta[64].

È possibile avere una rappresentazione più realistica ed efficace del fuoco? L'ultimo accenno, cioè che Agni è la bocca con la quale i celesti mangiano l'offerta sacrificale, ci richiama alla mente la parte preponderante che il fuoco aveva nel culto ed il suo carattere eminentemente religioso. Un'ara vedica senza fuoco è inconcepibile; anzi, una religione vedica senza Agni è inconcepibile. Gli dei in tanto largiscono grazie ed esaudiscono i voti dei mortali in quanto ricevono da costoro dapi abbondanti e favorite. Si tratta nè più nè meno di un *do ut des*, d'un contratto di compravendita, d'uno scambio interessato. Ma chi se non Agni porterà ad Indra il Soma del quale è ghiotto? Chi se non Agni recherà ad Ushas, a Varu*n*a, a Mitra, a Sūrya e a tutti gli altri dei, le libazioni di burro liquefatto di cui quelli sono avidi? Agni, il dio che gli uomini hanno a portata di mano, che suscitano, sempre che vogliono, dalla selce e più frequentemente dall'attrito di due pezzi di legno, fa da messaggiero fra la terra ed il cielo, e, consumando con le sue fiamme

l'offerta, la trasporta in su nel suo fumo che si inalza a raggiungere la sede dei celesti. Ecco perchè Agni è chiamato il messaggiero, il portatore delle oblazioni, il sacerdote; ecco perchè di lui si dice che appena nato divora i suoi genitori ossia i due pezzi di legno dall'attrito dei quali si è sprigionato; ecco perchè lo si chiama giovane e vecchio ad un tempo, il rinascente ogni mattina per la pratica sacrificale[65].

Dove non è Agni? Egli s'annida dappertutto, sotto forma di calore animale, nell'uomo e nelle bestie; sotto forma di folgore, nella nuvola; sotto forma di luce, nel sole. Agni è bensì un dio terrestre, ma anche atmosferico e celeste, e questa sua qualità di prendere le più diverse forme rimanendo sostanzialmente lo stesso, sarà, come vedremo, una spinta al pensiero vedico per passare dalla concezione politeistica a quella panteistica.

Ben è vero che la fisionomia naturalistica del fuoco restò sempre più oscurata dagli elementi liturgici che in gran copia si sovrapposero sulla originaria figura del dio. Per essere Agni il centro, il fulcro della pratica sacrificale, era inevitabile che diventasse la divinità, diremo così, più sacerdotale e rituale. Il fuoco, osserva con la sua consueta chiaroveggenza Rabindranath Tagore in un recentissimo inspirato articolo[66], « rappresentò più specialmente il culto brahmanico; intorno ad esso vennero raccogliendosi e moltiplicandosi varie forme di sacrificio associate a rigide norme di magia; e col fuoco il politeismo diventò sempre più intimamente collegato, dappoichè il fuoco era stato sempre il veicolo di oblazione a numerose divinità ».

Così i due aspetti di Agni, il naturalistico ed il sacrificale, favorirono, il primo, un progresso di pensiero, ossia il transito dal politeismo al panteismo, il secondo, l'irrigidimento di un culto facente capo alla molteplicità degli dei.

Agni è il messaggiero fra gli uomini e gli dei, è il veicolo delle offerte che la pia gente fa pervenire alle potenze divine dalle quali impetra le grazie, e come tale è un nume sacrificale per eccellenza. Soltanto un altro dio rivaleggia con lui nell'essere amico degli uomini, a portata della loro mano, aiutatore prezioso nel compimento del rito sacrificale; e questo dio è Soma. Dalla *asclepias acida,* una pianta che cresce sui monti, gl'indiani vedici spremevano un succo che aveva la virtù d'eccitare gli spiriti vitali, accendere la fantasia, suscitare nel guerriero il coraggio, nel vate l'inspirazione e la chiaroveggenza, ed, in generale, nell'uomo la sconfinata fiducia in sè stesso per effetto della esuberanza delle forze. Era ben naturale che di cotesta misteriosa pianta e del suo succo si avesse tosto la personificazione e che si cercasse d'ingrazionirsi i celesti offrendo loro libazioni della magica bevanda vitale. Il Soma piace agli dei e segnatamente, come abbiamo veduto, a Indra che se ne abbevera fino all'ebrietà. Ad esclusione di pochi inni, quasi tutto il nono libro del Rigveda è dedicato a Soma, e, fra i sacrifici, quello del Soma è, senza dubbio, il più importante. Delle divinità residenti sulla terra Agni e Soma sono i principi, e l'ufficio di Agni è in gran parte di portare agli dei in cielo il Soma offerto loro dagli uomini qui in terra.

La personificazione di Soma, al pari di quella di

Agni, non è tale nel Rigveda da oscurare la forza naturale che simboleggia. Egli è chiamato spesso un toro mugghiante che affila le corna, o un veloce corsiero, o un uccello che vola verso il bosco[67]. Agevole è scoprire sotto queste immagini l'impeto con cui il succo sgorga dai viticci spremuti. E così pure, quando si parla di Soma come d'un abitatore dei monti[68], come di un medico che fa vedere i ciechi e camminare gli storpi[69], subito il nostro pensiero corre a ravvisare l'arbusto montano e il suo miracoloso succo che bevuto centuplica nel mortale le forze e gli dà l'illusione d'essere diventato immortale[70]. Il processo di antropomorfismo è, invece, proceduto tanto oltre nel Dioniso ellenico, che, se quest'ultimo non ricevesse luce dal Soma vedico, ci resterebbero mai sempre enimmatici gli epiteti di tauriforme (ταυρόμορφος), monticolo (ὀρειοφοίτης), arboreo (δενδρίτης), sanatore (παιώνιος), coi quali si suole designare il figlio di Semele e di Zeus[71].

Sopra 1027 inni del Rigveda ben 747 sono dedicati a divinità personificanti forze e fenomeni di natura. Conclusioni derivanti da una tale statistica.

A volere limitarci alle sole divinità menzionate che, come si disse, sono le principali, otteniamo il seguente risultato statistico: 36 inni a Varu*n*a, 35 inni al sole nelle sue varie ipostasi, 20 inni all'Aurora, 50 agli Açvin, 250 a Indra, 33 ai Marut, 3 a Parjanya, 200 ad Agni e 120 a Soma. Si ha così un totale di 747 inni sopra 1027 di cui consta l'intero Rigveda; un totale che mette fuori d'ogni discussione il carattere naturalistico della religione

rigvedica. Si tratta, cioè, d'un politeismo a base di personificazione dei fenomeni e delle forze di natura ricorrenti ed agenti di continuo e sempre in stretta relazione coi bisogni, i timori e le speranze d'un popolo di pastori ed agricoltori in lotta con gli aborigeni autoctoni e fra loro.

La prima e più naturale interpretazione che si è tentati di dare ad una religione cosiffatta è quella stessa che leggiamo negli *Heroes* di Carlyle a proposito della religione degli antichi Scandinavi quale ci è stata conservata e tramandata nell'Edda.

Il Carlyle così ragiona[72]:

« Tra le fantasie di Platone voi certo ricordate quella che favoleggia d'un uomo cresciuto in un certo antro remoto ed oscuro e portato poi repentinamente all'aperto a mirare il sorgere del sole. Quale non dovrebbe essere il suo stupore, il suo rapimento dinanzi allo spettacolo al quale noi si assiste con indifferenza! Col libero, spontaneo sentimento d'un bambino, ma tuttavia con la maturità d'un adulto, il cuore di lui resterebbe tutto infiammato da quello spettacolo, bene egli lo ravviserebbe come divino, e la sua anima cadrebbe in ginocchio per adorarlo. Ebbene, proprio una siffatta grandezza infantile c'era nelle nazioni primitive. Il primo pensatore pagano in mezzo ad uomini rozzi, il primo uomo che cominciò a pensare, fu precisamente questo bambino adulto di Platone. Semplice, spontaneo come un bambino, e tuttavia con la profondità e la forza di un uomo, la Natura non aveva ancora per lui un nome; egli non aveva ancora riunito in un nome l'infinita varietà di spettacoli, suoni, forme e movimenti che noi ora chia-

miamo complessivamente Universo, Natura e via dicendo, e della quale, così mediante un nome, disinvoltamente ci sbrighiamo. All'uomo ancora foresta vergine, provvisto d'un cuore profondo, ogni cosa riusciva nuova, non velata da nomi o da formule; si presentava nella sua nudità lampeggiandogli bella, arcana, ineffabile. Per lui la Natura era ciò che è sempre per il pensatore ed il profeta: una cosa soprannaturale. Questa terra verde, fiorita, rocciosa, gli alberi, le montagne, i fiumi, i mari dalle molte voci; quel vasto profondo mare di azzurro che si libra sulle nostre teste; i venti che in esso scorrazzano; l'atra nuvola che s'ammassa e si foggia da sè stessa versando ora fuoco, ora grandine e pioggia; che cosa è mai tutto cotesto? Già, che cosa è? In fondo, noi non lo sappiamo ancora; non potremo mai saperlo. Non per il nostro superiore discernimento riusciamo a sfuggire alla difficoltà, ma piuttosto per la nostra maggiore leggerezza, la nostra disattenzione, la nostra mancanza di discernimento. Solo perchè non pensiamo, noi cessiamo dall'ammirare. Irrigidito intorno a noi, schematizzante sempre ogni nozione che ci formiamo, sta un ciarpame di tradizioni, di opinioni per sentito dire, di mere parole. Chiamiamo *elettricità* quel fuoco dell'atra nuvola tonante, impartiamo dotte lezioni intorno ad essa, e mediante il fregamento facciamo balzar fuori del vetro e della seta qualche cosa di simile ad essa: ma *che cosa* è essa mai? Chi la ha creato? D'onde viene? Dove va? La scienza ha pur fatto tanto per noi; ma è una povera scienza quella che volesse nasconderci la grande profonda sacra infinità dell'Inconoscibile, in fondo al quale non possiamo mai

penetrare, sul quale ogni scienza galleggia al pari d'una mera superficiale membrana. Questo mondo, dopo tutta la scienza e le scienze, resta pur sempre un miracolo; maraviglioso, inscrutabile, magico e anche più, per chiunque *pensa* ».

Alla stregua di questo giudizio quanto amabile ed intelligente ne appare l'adoratore di Varu*n*a e di Ushas, di Indra e di Agni! In lui ravvisiamo l'uomo nel quale l'abitudine scientifica dell'analizzare, catalogare e formulare non ha ammazzato la capacità di sentire ed ammirare il bello, non ha ammazzato, cioè, il senso della poesia. E quale pregio non acquista allora il Rigveda che ci conserva le voci dei primi pensatori, dei primi poeti della nostra privilegiata razza aria!

Difatti, la prima scuola europea dei Vedisti credette di trovare nel Rigveda un tesoro della più eletta poesia sgorgante dalla spontanea ammirazione della Natura, un sacro libro nel quale la Sfinge mitologica tradisce il suo enimma. Tutt'al più si trattava di stabilire se all'uomo vedico facessero più impressione i fenomeni di luce e di calore ovvero quelli meteorologici. E veramente, tutte le divinità vediche si possono raggruppare in due grandi categorie: quelle che stanno a rappresentare la luce ed il calore, ossia Varu*n*a, Mitra, Ushas, Sûrya e le altre ipostasi del sole, ed Agni; e quelle che personificano i venti, la pioggia, il temporale, ossia i Marut, Vâta, Vâyu, Rudra, Parjanya, Indra.

Secondo Adalberto Kuhn prevale nella religione rigvedica il sentimento di paura e di soggezione ai geni dell'atmosfera; ma per Max Müller invece « il tema principale dei miti indogermanici trova la sua

espressione in due parole: Aurora e Sole. Alla fantasia poetica di lui apparivano gli antichi vati e pensatori nell'atto di scorgere quotidianamente l'enimma degli enimmi in ciò che essi chiamano il levar del sole. L'Aurora era per loro la terra sconosciuta, dalle cui inscandagliabili lontananze balza fuori sempre nuova vita. Essa apre al Sole le sue auree porte, e mentre queste stanno aperte, tentano occhi e cuori di mirare oltre i confini di questo mondo finito; ed il pensiero di ciò che è infinito, immortale, divino si desta nello spirito dell'uomo »[73].

La nuova scuola dei Vedisti e la dottrina del sacrificio.

A questi primi entusiasmi seguirono studi più analitici, più pazienti, più ampi, al lume dei quali sembrò che la nota prevalente del Rigveda non sia già quella della ammirazione ed esaltazione della Natura, ma piuttosto della esecuzione d'una pratica sacrificale complessa e assurda in buona parte. Gli autori degl'inni, più che i pensatori e poeti intravveduti e magnificati da Thomas Carlyle, si dimostrarono essere dei preti versaiuoli, pedanteschi e bizzarri, pronti sempre a identificare le cose più disparate e a compiacersi di espressioni enimmatiche e d'indovinelli. Più d' un verso oscuro rifiutantesi ostinatamente ad una interpretazione naturalistica, ricevette luce inattesa dalla interpretazione liturgica, e là dove luce calore o tempesta non chiarivano nulla ed erano anzi d'ingombro alla intelligenza del testo, una norma rituale, una particolarità del culto, una operazione manuale del prete uffi-

ciante, ricorrenti nei commenti liturgici detti Brâhmana, risolvevano il dubbio e dissipavano l'oscurità. Dunque, si disse, per capire il Rigveda, occorre conoscere la letteratura posteriore dei Brāhmana; occorre staccarlo dal preteso idillio primitivo ario e ravvicinarlo all'età fosca e caliginosa dell'impero dei preti, all'età in cui tutto il popolo dell'India, ligio ai brahmani, si è lasciato persuadere che il sacrificio ad Agni, il sacrificio a Soma, il sacrificio alla nascente luna e alla piena, il sacrificio del cavallo, ed altre cento specie di sacrifici, sono la ragion d'essere della vita umana, divina, cosmica, la meta suprema, il supremo dovere.

Altro che sentimento squisito della grandezza delle forze di Natura, altro che ammirazione per i levari e i tramonti del sole, per le aurore nunzie di nuova vita, e per le attorte folgori del benefico gigante dell'atmosfera ebro di esilarante Soma!

Si disinganni subito chi nella prima strofa dell'inno VI, 64 credeva di leggere:

« ecco sorti i raggi dell'Aurora, biancheggianti come limpide onde acquose. Essa illumina i sentieri, rende praticabili le vie; essa la vaga, la ricca, la vacca dell'abbondanza ».

In realtà qui non è in gioco nessuna vacca, ma l'Aurora è personificata nel salario dato al prete e notoriamente designato col nome di dakshinâ. Ha avuto torto chi facendo violenza al senso di questo vocabolo gli ha attribuito il significato di vacca. Dunque il prete recitante quella strofa, anzi che aver davanti agli occhi il fenomeno dell'Aurora e magnificarlo, magnificava il rito sacrificale ch' egli

stava compiendo e gli effetti benefici della liberalità di chi pagava l'opera sua[74].

E così pure nella strofa quinta dell'inno I, 123, quando leggiamo:

« O Aurora bella, fatti avanti la prima, tu che sei sorella di Bhaga e congiunta di Varu*n*a. Chi ordisce un crimine, resti indietro, e che possiam debellarlo col carro della Aurora! »,

affrettiamoci a moderare il nostro entusiasmo: qui, in realtà, non s'invoca la luce dell'Aurora perchè metta allo scoperto le macchinazioni del malvagio, ma è parola un'altra volta della dak*s*i*n*â, del salario, e il cantore dell'inno dice semplicemente:

«Che il salario del sacrificio, quale carro di battaglia, ci conceda vittoria sul nemico »[75].

Gli esempi si potrebbero indefinitamente moltiplicare del nuovo indirizzo preso dalla esegesi vedica per opera segnatamente di Abel Bergaigne in Francia, del Geldner, del Pischel, dello Hillebrandt e dell'Oldenberg in Germania, e di altri insigni vedisti d'Inghilterra e d'America. Da questo nuovo punto di vista è evidente che il valore filosofico ed estetico del Rigveda venga ad essere grandemente menomato, e che più che cercarvi l'espressione dei primi profondi pensieri e spontanei sentimenti di nostra gente all'inizio d'una civiltà patriarcale colma di preziosi germi poetici e speculativi, dobbiamo prepararci piuttosto a trovarvi un gergo sacerdotale riflettente un mondo d'idee che è la negazione della poesia, la negazione della scienza, la negazione del buon senso, e un edificio invece mostruoso costruito dalla fantasia sbrigliata di preti volgari, superstiziosi, ciarlataneschi, professanti ancora la magia di

un'età anteriore barbara e selvaggia, avidi di guadagno estorto alla semplicità ed ignoranza di ricchi credenti.

Ma un più fiero colpo doveva essere vibrato alla venerabilità del Rigveda dalla scienza dell'Etnologia.

L'Etnologia ed il Rigveda.

Indagini diligenti e pazienti hanno accumulato una massa enorme di materiali comprovanti che fra i popoli selvaggi sparsi nelle più diverse parti del nostro globo e separati quindi gli uni dagli altri, ricorrono credenze e riti religiosi sostanzialmente identici. Basti ricordare i nomi di Herbert Spencer, di Sir John Lubbock, del Tylor, del Lang, del Mannhardt, del Frazer per avere un'idea del gigantesco lavoro compiuto nella ricostruzione della religione dell'uomo primitivo. Come il corpo, così la psiche umana sembra risultare degli stessi elementi, delle stesse caratteristiche forme. Agli occhi dell'uomo primitivo tutto sembra animato da uno spirito. La pietra che cade, la freccia che vola verso il bersaglio, sono animate da uno spirito. Chi soffre di mal di ventre soffre perchè uno spirito è penetrato in lui. Questi spiriti, buoni o cattivi, sono le anime dei trapassati. Governare, rendere docili ed ubbidienti tutti cotesti irrequieti spiriti erranti, costituisce un'arte speciale. Chi possiede quest'arte è il mago, lo stregone, il quale con incantesimi, scongiuri, formole magiche, riesce ad assoggettare alla propria volontà la falange degli spiriti. La religione dei primitivi si palesa così essere un rozzo animismo,

il loro culto la magia. Tutto ciò è supremamente interessante e supremamente scientifico. I fatti sono incontrovertibili e formano un capitolo di storia naturale documentata. Il guaio comincia quando da questi fatti si vogliono trarre delle deduzioni, o meglio, quando sulla base di questi fatti si formulano delle induzioni. Si ragiona, per esempio, così: se nel rituale vedico s'incontrano delle cerimonie assurde che corrispondono ad analoghe pratiche religiose dei primitivi, non bisognerà forse credere che il Veda conserva degli avanzi d'uno stadio di civiltà anteriore? È provato che quando si passa da un grado meno avanzato di civiltà ad un altro più avanzato non ci si spoglia in tutto e per tutto delle idee e delle pratiche del passato che ci si lascia dietro. E gli avanzi di questo passato costituiscono tutto ciò che d'irrazionale, d'illogico e di contraddittorio sussiste con le nuove idee dominanti che hanno appunto determinato il trapasso dallo scalino inferiore di civiltà a quello superiore. Questi avanzi, in altri termini, rappresentano nella evoluzione storica della psiche ciò che gli organi rudimentali sono nella evoluzione fisica dell'uomo. Dunque, è concesso allo storico di ficcare lo sguardo oltre i confini della storia, è concesso di ricostruire la preistoria, e gli antecedenti storici del Rigveda si avranno nelle credenze e nei costumi dei selvaggi. Così la religione dei primitivi serve di commento agl'inni del Rigveda e, se si vuole anche, alla mitologia e al culto dei poemi omerici.

Dei vedisti europei chi soprattutto ragiona così, è Hermann Oldenberg[76]. Quando, egli osserva, il prete vedico indossa una veste *nera* ed ammazza

una bestia *nera* per attirare nella volta celeste le nuvole *nere* che dovranno largire la desiderata pioggia, ovvero, quando lo stesso prete getta nell'acqua alquanta erba affin di ottenere che la pioggia cada finalmente sulle riarse piante dei campi, in realtà compie un atto di magia, fa, cioè, nè più nè meno di quel che fa lo stregone ancora oggidì fra le tribù selvagge delle quali ci danno notizia i nostri esploratori scientifici. Quando, continua l'Oldenberg, chi doveva praticare il sacrificio del Soma, ci si apprestava avvolgendosi in una oscura pelle d'animale, balbettando parole incomprensibili, digiunando fino a diventar pelle ed ossa e a far sparire il nero degli occhi, trattenendosi accanto al fuoco magico fugatore degli spiriti maligni e suscitando in sè stesso esaltazione ed entusiasmo, in realtà seguiva un procedimento che l'odierno selvaggio delle Indie occidentali o lo Zulù capirebbe immediatamente ed approverebbe come cosa che gli è affatto famigliare[77].

Animismo è la religione dell'uomo primitivo ed animismo è pure la religione dell'uomo vedico, con questa sola differenza che mentre il primitivo vede agire gli spiriti soprattutto in vicinanza di sè stesso, l'uomo vedico, salendo un gradino della scala della civiltà, li vede agire lontano, nelle misteriose forze della Natura manifestantisi non solo sulla terra ma nell'etra e nell'atmosfera.

Ecco caduto il Rigveda da tanta altezza in basso, bassissimo loco, eccolo allontanato da noi e ravvicinato nientemeno che ai Zulù!

Le esagerazioni della nuova scuola vedica e la fallacia delle induzioni etnologiche.

La prima scuola dei vedisti, rappresentata soprattutto dal Müller e dal Kuhn, commise indubbiamente l'errore di trascurare il fattore liturgico e sacrificale e di dar soverchio risalto ai pregi poetici del Rigveda. Non si può negare che il centro della religione rigvedica sia il sacrificio e che gli autori degl'inni, nella grande maggioranza, intendono non tanto a magnificare la Natura quanto ad esercitare un culto meccanico, hanno presenti non tanto gli enimmidell'Universo quanto gl'interessi d'una classe che cerca di dare e far dare importanza ad un insieme di riti rigidi e in gran parte assurdi. Credere che allo spuntar dell'alba i buoni pastori vedici uscissero all'aperto e cadessero in ginocchio per recitare con versi altamente poetici le lodi dell'Aurora e del Sole, sarebbe un errore. La verità è che quei buoni pastori si facevano intorno all'ara sacrificale ed assistevano ad una funzione che non risvegliava in loro nessun vivo sentimento di adorazione per le bellezze e le forze di Natura ma costituiva una cerimonia tradizionale non presenziare alla quale sarebbe stato empietà. Così pure quanti fra noi che odono la messa si danno ragione di tutto quel che fa, legge e recita il prete all'altare? Quanti sono quelli che ripetendo quotidianamente il paternostro capiscono ed approfondiscono ogni parola ed ogni pensiero di quella incomparabile preghiera? Qualunque religione tende ad irrigidirsi in formalità e in riti meccanici, in un culto che diventa la professione d'una classe animata da spirito conservatore ed interessata ad avversare la vitalità del pensiero,

per natura irrequieto e novatore, e a favorire il beato adagiarsi dello spirito nella immobilità della fede e nella monotona ripetizione delle stesse cerimonie e delle stesse preghiere. È merito incontestabile della nuova scuola dei vedisti, l'aver messo in chiara luce il carattere formalista, rigidamente liturgico, della religione rigvedica mediante uno studio più approfondito degl'inni e l'esame d'una vasta letteratura di commenti, affatto ignota alla prima scuola dei vedisti, eppur tanto necessaria alla retta intelligenza degl'inni stessi. Se non che, la nuova scuola dei vedisti è andata troppo oltre nelle sue affermazioni, e dal fatto che nel Rigveda prevale la nota sacrificale ed il carattere liturgico formalista, ha dimenticato che in esso vi sono germi vitali di poesia e di pensiero, anzi s'è industriata di rinnegare e soffocare tali germi, non pensando che ove fossero realmente mancati non sarebbe stata possibile la mirabile evoluzione dal politeismo al panteismo e alle altre grandiose concezioni religiose spuntate in seguito dal ferace suolo spirituale dell' India.

Quanto sieno stati corrivi i rappresentanti della nuova scuola vedica a dare risalto a tutto ciò che nel Rigveda è rito e simbolismo astruso e ad avversare tutto ciò che è poesia e pensiero, appare da queste parole del Bergaigne:

« Les hymnes à l'aurore sont presque tous au nombre des plus poétiques que renferme le Rigveda. Ce sont même eux qui paraissent avoir le plus contribué à répandre dans le public les idées fausses qu'on y nourrit sur le caractère général du recueil. Nous n'y chercherons que des indications précieuses sur l'un des types principaux de la femelle mythi-

que, et ne nous laisserons pas induire par leur charme décevant à ne plus chercher dans les formules ordinaires de la pensée védique que de simples description du lever du jour »[78].

Ecco messi in istato d'accusa gl'inni all'Aurora, eccoli dichiarati colpevoli di seduzione ingannatrice e considerati come intrusi, come una deplorevole eccezione perturbatrice.

È l'Oldenberg che scrive un libro di 608 pagine sulla religione del Veda, e s'indugia a descriverci le minuzie del culto e a parlarci diffusamente di demoni, folletti, lemuri ed altre simili creazioni superstiziose della fantasia popolare, dedica poi all'Aurora pochi cenni fugaci[79] dando chiaramente a divedere che ben altro deve richiamare l'attenzione e la cura dello studioso del Rigveda.

Dagli eccessi della prima scuola si passa agli eccessi della seconda. Se non che ha maggior torto chi cerca di sorvolare sui pregi intrinseci, sulle, sia pure, rare manifestazioni di elevatezza religiosa e speculativa contenute nel Rigveda, che non chi queste manifestazioni mette in valore trascurando di avvertire che esse sono la eccezione e non la regola. A conti fatti, si avvera anche qui che la prima impressione è sempre la più giusta e genuina: i primi vedisti giudicarono il Rigveda assai più equamente dei secondi, nonostante questi ultimi lo sottoponessero ad uno studio più ampio e minuzioso. In ogni religione, dice Rabindranath Tagore, anzi in ogni umana istituzione, c'è un principio statico ed un principio dinamico. Il clero, che sempre rappresenta il principio statico, ha sempre avversato la libertà dell'uomo e fomentato discordie. I brahmani, che si

assunsero l'ideale statico della società,, elaborarono le differenti forme di ritualismo ed elevarono barriere settarie fra tribù e classi[80].

La seconda scuola dei Vedisti ha avuto essenzialmente di mira questo elemento statico della religione vedica, il quale è indubbiamente in prevalenza, ma non perchè è in prevalenza, è il più importante. L'elemento rituale o statico è privo di vita, e come tale trascurabile. Ciò che importa è di scoprire nel Rigveda l'elemento dinamico, il germe vitale disseminato fra la morta scoria. Se fra cento inni ne trovo uno solo che contiene vita di sentimento e di pensiero, questo inno solo varrà e dovrà valere più degli altri novantanove inzeppati di sterili astruserie e simbolismi liturgici. La prima strofa dell' inno I, 185, suona:

« Chi è la prima e chi la seconda di queste due (sorelle)[81]. Come sono nate? Chi, o saggi, lo sa? Tutto che esiste esse portano, e girano come con una ruota ».

Non vale una siffatta strofa, che imposta il problema delle origini con una così ammirevole semplicità, non vale essa a riscattare il vaniloquio di centinaia d'altri inni liturgici? Non basta forse che fra la folla dei pastori vedici creduli, ottusi, abbacinati dalla esteriorità del sacrificio ad Agni e a Soma e dal ritmo dei versi sonanti e vuoti del non inspirato e pedantesco sacerdote, non basta forse che almeno dieci di essi pastori sieno stati capaci di prestare orecchio alla parola di vita d'un vero poeta perchè fosse salvo il genio progressivo del popolo indiano?

L' India ha avuto il torto di non consegnare alle

fiamme due buoni terzi della sua letteratura religiosa, ma noi europei, ai quali incomberebbe il compito di far la selezione che gl' indiani non hanno fatta, abbiamo il torto anche maggiore di giudicare a volte la civiltà indiana da quei due terzi e comportarci come chi vilipendesse il mango per la buccia immangiabile che lo riveste.

La nuova scuola dei vedisti ha accumulato tanta scoria sull'oro contenuto nel Rigveda da non renderlo più riconoscibile. E non è forse precisamente il contrario che si deve fare: liberare l'oro dalla scoria?

Ci proponiamo, appunto, nelle pagine che seguono di mettere in vista l'elemento dinamico della religione rigvedica del quale parla col suo alato ingegno l' incomparabile profeta dell' India moderna: Rabindranath Tagore.

Concludendo, la religione rigvedica è un politeismo sgorgato spontaneamente dal cuore dell'uomo che osserva la natura e sente di dipendere da essa. Solo che il culto ha preso il sopravvento sulle manifestazioni del pensiero e del sentimento, senza riuscire tuttavia a distruggerle. Pochi sono i veri poeti, pochi quelli capaci di comprenderli, ma bastano questi pochi per gettare semi fecondi e rappresentare degnamente il genio della razza.

Quanto alle induzioni fondate sulla Etnologia abbiamo già espresso sufficientemente il nostro parere[82], talchè qui possiamo limitarci ad aggiungere poche considerazioni.

Che i Veda ed i poemi omerici offrano delle credenze e dei riti che si ritrovano fra i primitivi non deve consentire l'illazione che dunque gli antenati

del popolo vedico e degli eroi omerici fossero dei primitivi. Un tale ragionamento sarebbe altrettanto falso quanto quest'altro: l'uomo ha quasi tutto in comune con la scimia, dunque deriva dalla scimia. L'elemento caratteristico che fa dell'uomo l'uomo e che la scimia non ha, mette un baratro fra il primo e la seconda e rende arbitrario l'ammettere il trapasso dall'una all'altro. Del pari, l'elemento caratteristico, ossia la scintilla del genio, di cui sono largamente provvisti il popolo vedico e gli eroi omerici e che i primitivi non hanno nè punto nè poco, pone un abisso fra quelli e questi e rende assurda qualunque teoria si sforzi di stabilire un rapporto genealogico fra gli uni e gli altri.

Il mistero che domina dal punto in cui finisce la storia del passato è altrettanto fitto ed impenetrabile quanto il mistero che domina dal punto in cui finisce la storia del presente. Il prima della nascita e il dopo la morte si equivalgono, e non c'è scienza che possa dirci che cosa sarà l'avvenire, che cosa fu il passato che si perde nella notte dei tempi. Ricostruire la preistoria è affar del profeta o del metafisico, mai dello scienziato; sicchè dev'essere ragione di grande stupore il veder che l'Oldenberg, educato alla più rigida disciplina di cautela scientifica, si lasci prender la mano dall'entusiasmo a proposito delle induzioni etnologiche, e sentenzi: «si è riusciti a scoprire uno stadio dei principii il quale è alla base di tutte quante le civiltà, quasi un crepuscolo mattutino che da lontano precede il giorno della storia: una scoperta cotesta che, per quanto gradatamente ed insensibilmente si venne facendo, in realtà rappresenta forse per le indagini dell'an-

tichità una conquista che per i profondi suoi risultati avanza perfino le splendide gesta di quel perfetto magistero filologico che aprì l'adito alle remote civiltà dell'Egitto e della Babilonia »[83].

Lo spirito filosofico che pervade il Rigveda.

Una religione naturalistica come quella rigvedica è di necessità pervasa di spirito filosofico, se per spirito filosofico intendiamo la libera osservazione dei fenomeni cosmici accompagnata dall'assiduo conato di rendersi ragione di essi liberamente, mediante le ipotesi più varie e i più vari suggerimenti dell'intuizione, e fuori d'ogni domma, d'ogni sistema prestabilito e imposto dall'autorità tradizionale, statale, ecclesiastica o che so io. Quante contraddizioni nel Rigveda, quanta indisciplina, confusione, anarchia! Pare che i vati non sanno risolversi a dare la palma a questa o a quella divinità, e mentre in un inno si magnifica Indra come il supremo degli dei, ecco che in un altro inno il posto d'Indra viene preso da Varu*n*a o da Agni o da Brihaspati o da Soma e via dicendo. *Enoteismo* o *Kathenoteismo* è stata definita questa tendenza ad assegnare temporaneamente il primato alla divinità invocata in quel dato momento e per quella data esigenza, salvo poi a trasferirlo, in un altro momento e per un'altra esigenza, ad altra divinità.

D'onde e come è provenuto il mondo? Varia è la risposta nel Rigveda. Forse Indra, o Vis*n*u, o Brihaspati lo costruì così come un carpentiere o un fabbro costruisce e foggia[84]. Forse è stato generato

da un padre e da una madre, dal Cielo e dalla Terra[85]. Forse anche è il fuoco ovvero l'acqua la matrice di tutte le cose mobili ed immobili[86]. Ma soggiunge un altro vate, d'onde il mare sia sgorgato lo sa soltanto il dio Savitar, nè noi con la nostra sapienza umana potremo mai sapere di dove Savitar attinge i beni che largisce[87]. Chi saprà mai chi dei due è nato prima, il cielo o la terra, il giorno o la notte?[88]. Esiste veramente Indra? Chi lo ha mai veduto?[89]. Ed oltre a tutti gli dei non sarà forse prudente invocare le opere buone dei buoni ed esortare il ricco alla compassione ed alla carità ricordandogli che al pari del povero un giorno egli dovrà morire? Non è la fame l'unica forma di morte: anche il sazio muore[90].

Come il lettore vede, qui abbiamo in germe tutte le possibili tendenze speculative, e i vati vedici si sbizzarriscono ad essere ora politeisti ora monoteisti, ora agnostici ora scettici, ora stoici ora pietosi. Non c'è impresa più ardua di quella di voler ridurre a sistema la religione rigvedica. È un ammasso caotico dei più svariati elementi religiosi, dai più umili e primitivi ai più elevati ed evoluti. Tuttavia nel *mare magnum* delle contraddizioni, superstizioni, bizzarrie, s'agita uno spirito mirabile di libertà di pensiero che è arra di vita e di progresso. Di tutto si possono accusare i vati vedici fuorchè di tendenze dommatiche e teocratiche. La loro fantasia anzi si sbriglia a segno da consentire la gara degli altari, l'alterna vittoria fra gli dei, o una vittoria di tutti gli dei che equivale ad una sconfitta. Questo continuo ondeggiare fra un nume e l'altro, questa irrequietezza nella fede e nel culto, questa libertà scon-

finata di credere e dubitare, è genuino spirito filosofico che necessariamente doveva sboccare in qualche cosa di grande e di vitale. E qualche cosa di grande e di vitale sono, infatti, gl'inni filosofici contenuti, salvo poche eccezioni, nel decimo libro del Rigveda, quello, cioè, che per segni non dubbi, è il più giovane della veneranda raccolta.

Gl' inni filosofici del Rigveda: l' inno I, 164.

I testi vedici ripetutamente si compiacciono di affermare che gli dei sono *parokṣapriyāh*[91] ossia vaghi di mistero. Perchè una preghiera sia loro accetta o un inno gradito, è necessario non dir mai nulla che sia chiaro ed aperto, ma procedere sempre per allusioni oscure, simboli enimmatici, perifrasi contorte. Che gl' Indiani dei primi tempi abbiano creduto provvisti di così cattivo gusto i loro dii, è stata certamente una grande sciagura per la posterità. L'ambage è prescritta nel Veda, è parte, si può dire, della religione stessa, perchè *gli dei amano ciò che è oscuro ed odiano ciò che è chiaro*[92]. È una gara, quindi, fra i poeti a chi si farà meno capire, e non deve essere ragione di stupore se gl'interpreti europei che si sono stillato il cervello sulla sfinge vedica, non sieno gran che teneri d'una simile letteratura, e giungano perfino ad affermare che essa merita d'essere studiata dal punto di vista stesso con cui lo psichiatra studia il vaniloquio d'un mentecatto. Tali giudizi, veramente, sono stati pronunciati sui Brāma*n*a[93], più che sul Rigveda, ma si accenna ad essi ora, perchè in alcuni inni filosofici del

Rigveda fanno già capolino il bizzarro simbolismo e la manìa d'identificazioni assurde, che campeggiano nei Brāhmana. Eppure fra tanta e tanta scoria, l'oro c'è, e questo oro appunto ci apprestiamo a mettere sotto gli occhi del lettore.

Prendiamo, ad esempio, l'inno I, 164. È attribuito a Dīrghatamas, consta di 52 strofe, ed è dedicato a tutti gli dei. A volerne dare l'intera versione letterale si correrebbe il rischio di mettere a troppo dura prova la pazienza di chi legge, tanti e tanto impenetrabili sono gl'indovinelli che si susseguono senza legame logico. Se è vero che agli dei piacciono le frasi oscure ed arcane, Dīrghatamas li ha serviti a dovere. Per dare un saggio della bizzarra composizione, traduciamo le prime tre strofe:

« Il fratello mediano di questo amabile canuto *hotar*[94] è il divoratore. Il terzo fratello di lui ha il groppone imburrato. In costui io riconobbi l'antenato che ha sette figli ».

« Sono sette quelli che aggiogano il carro avente una sola ruota; un cavallo che ha sette nomi lo tira. La ruota sulla quale poggiano tutti gli esseri, ha tre mozzi, non si logora mai, è insuperabile ».

« Sette sono saliti sul carro; sette cavalli tirano il carro dalle sette ruote; sette sorelle lo acclamano come quello in cui sono deposti i sette nomi delle vacche ».

Chi sono i tre fratelli nominati nella prima strofa? Il primo è il vecchio firmamento col sole e con le stelle, ossia il fuoco celeste; il secondo è il fuoco atmosferico, ossia il lampo; il terzo è il fuoco sacrificale in cui si versano le libazioni di burro. La coordinazione di questi tre fenomeni che apparente-

mente diversi si palesano in ultima analisi identici, in quanto che sole ed astri, lampo, fuoco sacrificale, sono tutti fuoco, suona, secondo il Deussen, la nota fondamentale dell'intero inno inteso a ricercare l'unità nella molteplicità dei fenomeni, l'unico Dio nella pluralità degli dei[95].

Contro questa interpretazione si può obiettare: ma perchè mai il lampo è chiamato il divoratore? Se mai, tale epiteto spetterebbe al fuoco sacrificale che non si sazia mai di offerte.

Difatti, un egregio vedista, Karl F. Geldner, propone una diversa interpretazione del passo[96]. Secondo lui, nei tre fratelli bisogna ravvisare i tre famosi fuochi che ogni brahmano tiene accesi nella propria casa, e cioè l'āhavanīyāgni, il dak*sin*āgni e il gârhapatya. Il dak*sin*āgni sta sempre in mezzo agli altri due e riceve di preferenza le offerte; perciò è chiamato il fratello mediano e il divoratore.

Ma perchè, poi, il primo fuoco sia amabile e canuto e solo il terzo abbia il groppone imburrato mentre è il secondo che raccoglie la massima parte delle libazioni, il Geldner non dice. Il lettore resta quindi insoddisfatto e dubbioso.

E chi sono i sette che aggiogano il carro avente una sola ruota? Che cosa simboleggia il cavallo dai sette nomi? Che sta a rappresentare la ruota dai tre mozzi?

Il Deussen[97] risponde: i sette sono gli *hotar* celesti che aggiogano il carro del firmamento; il cavallo simboleggia il sole che ha sette nomi perchè sette sono gli Aditya, e la ruota dai tre mozzi è daccapo il firmamento.

Ma il Geldner[98] ribatte: i sette sono i sette de-

strieri del sole aggiogantisi spontaneamente; il cavallo dai sette nomi raffigura i sette Harit o destrieri solari che a volte sono il solo Etaça; la ruota dai tre mozzi è il simbolo delle tre stagioni.

Le discrepanze fra gl'interpreti continuano riguardo alla terza strofa nella quale è evidente che il poeta scherza sul numero sette. I sette saliti sul carro sono i sette preti e il carro è il sacrificio, ma i sette cavalli per il Deussen[99] rappresentano le sette fiamme sacrificali, per l'Haug ed il Geldner[100] i metri; e così pure i sette nomi delle vacche simboleggiano le sette specie di nuvole secondo il Deussen, ed invece, secondo il Geldner, il ricco parlare metaforico dei vati che possono chiamare la vacca con 3 × 7 nomi.

Il lettore, certo, non ci sarebbe grato se per le altre 49 strofe insistessimo nel volergli far conoscere le discussioni dei filologi sui rimanenti oscuri simboli di cui ribocca l'inno. A che pro indugiare su quello che è formalismo, debolezza, aberrazione della mentalità indiana? Del resto, sono soltanto i teologi indiani a correr dietro a fantasticherie, a voler dare a ogni dettaglio del loro culto una interpretazione trascendentale? Ciò che piuttosto deve maravigliare è lo scoprire in mezzo a tanta congerie di scempiaggini un pensiero profondo, una osservazione acuta, una scintilla di genio. Saranno queste appunto le vene d'oro, il filone che ci permetterà di seguire nel suo sviluppo il pensiero dell'India antica e di conoscere che cosa veramente di grande e di durevole essa ha lasciato in retaggio all'umanità.

Per quanto studio metta l'autore del nostro inno nell'avvolgere in una fitta tenebra il proprio pen-

siero, non può tuttavia, evitare di parlar chiaro di tanto in tanto. Così nella strofa 4 esclama:

« Chi ha mai visto Colui che fu primo a nascere, dappoichè i senza ossa sostengono chi ha le ossa? Dov'è l'alito vitale, il sangue e l'io della Terra? Si troverà un dotto per interrogarlo in proposito? »

Qui il problema della origine della vita è impostato con chiarezza e con grande audacia. Dire che *i senza ossa sostengono chi ha le ossa* significa adoperare una immagine forte ed efficacissima per alludere alla origine della materia solida, percepibile, tastabile, da qualche cosa di sottile, impercepibile, trascendente. Il primo vivente, traendo origine non già da un altro vivente con le ossa, ma da un ente soprassensibile, non è stato veduto, dunque, da nessuno. Il parlare dell'alito, del sangue e dell'io della Terra annunzia che già a quei tempi era stata scoperta la mirabile corrispondenza fra la goccia e l'oceano, l'uomo ed il mondo, il micro- e il macrocosmo.

Il vate continua[101]:

« Ignorante interrogo i vati sapienti affin di sapere, poi che io stesso non so. Chi è l'Uno in forma d'Increato che ha dato il sostegno a questi sei spazi? »[102].

In un inno dedicato a tutti gli dei è strano davvero che si accenni ad un unico principio dal quale tutto procede, ad un solo Dio! Gli è che il trapasso dal politeismo al panteismo si è già compiuto e che un'era nuova di pensiero si affaccia sull'orizzonte. Questo Uno il poeta lo vede nel Sole, nel Padre Cielo che s'accoppia con la Madre Terra[103], e, pervaso d'ammirazione, parla della ruota dell'Universo

che gira senza mai logorarsi e dell'occhio del Sole che sa trovar la sua via anche nella più fitta tenebra[104]. Eppure il Sole ha una madre: l'Aurora. Chi mai sarà il padre? Il Sole non ha padre! Ecco un altro mistero che annunzia lo spirito di Dio. Le stagioni vanno e vengono, vanno e vengono i giorni, ed il perchè resta ignoto[105]. La dolce bacca dell'albero della sapienza non mangia, no, chi non conosce il Padre[106]. Iddio è l'Uno, è il Padre.

Da tanta altezza ripiomba il vate in basso loco, e pare che farnetichi quando, parlando dei vari metri della strofa vedica, dice che il Creatore col metro *jagat* trattenne la fiumana nel cielo, e scoprì il Sole nella melodia *rathantara*[107].

Segue un'allegoria pazzesca riguardo al *pravargya* ossia ad una cerimonia iniziale del sacrificio del Soma[108].

Il poeta s'inalza daccapo a grandi altezze nelle strofe 30-33:

« Alitante giace la vita, eppure va rapida; e muoventesi, pure sta ferma in mezzo alle fiumane. L'anima del morto va dove vuole. L'immortale ha la stessa matrice del mortale ».

« Ho pur visto il pastore andar per le sue vie di qua e di là senza stancarsi. Coprendosi delle acque che corrono nella stessa e in differente direzione, si muove qua e là negli esseri ».

« Chi lo ha prodotto non lo conosce, chi lo ha visto, subito alla vista di costui si sottrae. In grembo alla Madre celato è andato in perdizione, lasciando molta prole ».

« Il Cielo è il mio padre, il mio generatore, in lui è il mio ombelico. Questa grande Terra è mia

madre, il mio cordone ombelicale. La mia matrice è dentro a questi due ampi gusci. Qui il Padre ha deposto il feto della Figlia ».

Questo linguaggio simbolico, che pure è trasparente, deve esercitare un fascino anche su noi.

Siamo, soprattutto, debitori al Geldner[109], se ci è riuscito di veder chiaro in queste parole di colore oscuro.

Alitante giace la vita, eppure va rapida, vale a dire, *il corpo* di chi dorme giace, sta fermo, ma *l'anima* di lui corre di qua e di là nel sogno. Oh, l'ineffabile mistero del sogno che rivela l'indipendenza dell'anima dal corpo, dell'anima che lascia il corpo inerte e va dove vuole. *Il corpo* di chi è sveglio, all'incontro, si agita, si muove, mentre ferma resta *l'anima* in mezzo al sangue, alla linfa, agli umori svariati che quali fiumi corrono attraverso il corpo. L'anima del morto, ossia del dormente, va dove vuole. Oh, miracolo, che l'anima immortale sia unita col corpo mortale, nascano insieme, abbiano la stessa matrice.

Più maraviglioso ancora è che il vento il quale percorre gli spazi fra le acque piovane, sia in grande nè più nè meno che in piccolo il fiato dell'uomo vagante tra gli umori del corpo. Il pastore menzionato nella strofa 31 ha quindi il doppio significato di *vento* e di *fiato*, e l'intera strofa sta a segnalare la corrispondenza fra il fenomeno cosmico del vento e quello fisiologico del fiato nell'uomo.

Se, continua il vate, sussiste l'equazione vento = fiato, l'intero essere dell'uomo dovrà trovarsi riprodotto nel cosmo; ond'egli proclama suo padre il cielo, sua madre la terra. Tale è il senso della

strofa 33 nella quale si accenna in ultimo all'antico mito dell'incesto del Padre Cielo con la propria figlia[110].

Vedemmo che nella strofa 4 è già menzione dello alito, del sangue e dell'io della Terra, e che, dunque, ha già fatto molta strada il metodo di ricercare il riflesso del grande Universo nel piccolo essere dell'uomo.

Ma ecco che di nuovo le ali si stancano ed il veggente si ricorda d'essere prete e d'avere un culto da mantenere in vita se vuole assicurare la sussistenza a sè ed ai suoi compagni. Dalla stupenda speculazione della corrispondenza perfetta tra macro- e microcosmo si passa illogicamente e brutalmente ad una stolida apoteosi della pratica sacrificale: l'altare è l'estremo confine della Terra; il sacrificio è l'ombelico del mondo, ed altre simili sciocchezze [111].

Il resto dell'inno magnifica simbolicamente la Vāc o parola; e, come di consueto, fra un cumulo di assurdità, contiene due inestimabili gemme: le strofe 45 e 46:

« La favella consta di quattro quarti, i quali sono noti ai brahmani intelligenti. Costoro, però, tre buoni quarti, che sono tenuti segreti, non li mettono in circolazione; sicchè gli uomini parlano solo una quarta parte della favella ».

« Si parla di Indra, di Mitra, di Varu*n*a, di Agni, mentre Lui è solo il divino uccello dalle belle ali. Quel che è Uno vien chiamato dai vati con diversi nomi: Agni, Yama, Mātariçvan ».

Sublime è l'idea che il linguaggio umano è solo una quarta parte del possibile linguaggio, è, quindi, limitato, imperfetto e costretto a scindere nel mol-

teplice l'Unità ineffabile del Cosmo. Ci occorrerebbero altri tre quarti di linguaggio per poter esprimere con parole l'Uno-Tutto. Ma questi tre quarti formano la favella dell'immortalità e sono negati agli uomini. Solo i veggenti conoscono il perfetto linguaggio, ma lo tengono segreto. Anche il Purusha, il grande Maschio, vien diviso, come più oltre si vedrà, in quattro parti, di cui una sola è distribuita agli umani e le altre tre fra le cose eterne. È chiaro, dunque, che nel nostro inno il tramonto del politeismo è già un fatto compiuto, che l'intuizione della unità fondamentale dei fenomeni cosmici e della miracolosa corrispondenza fra l'Universo e l'uomo è già balenata alle menti elette, che, infine, questi elevati pensieri si fanno largo a stento fra una folla di astrusi simboli mistici intesi a mantenere in vita un culto complicato che assicurava la sussistenza a una intera classe di persone: i preti.

Ha perfettamente ragione il Deussen[112] quando afferma, a proposito della sentenza: « *ekam sad viprā bahudhā vadanti* »[113], che fino al « *tat tvam asi* »[114] della Chāndogya[115] Upanishad, l'India non ha più pronunziato parola che, come quella, abbia fatto epoca. E veramente, l'inno di Dīrghatamas, ad onta del suo pesante bagaglio di astruserie, non è certo roba da primitivi.

Gl' inni filosofici del Rigveda: gl' inni X, 121; X, 190.

Kasmai devāya havishā vidhema: ecco un'altra frase memoranda del Rigveda a designare il trionfo definitivo del concetto della unità sulla pluralità degli dei. A quale dio, esclama il vate dell'inno X,

121, vorremo offrire i nostri sacrifici se non a quel dio unico e solo che in principio creò tutti gli esseri? Veramente, da principio egli generò l'ampia, luccicante distesa delle acque racchiudenti tutti i germi[116], ed in esse rinacque egli pure qual germe d'oro[117] *insieme al sacrificio* per diventare il solo dio degli dei[118], anzi il loro spirito vitale[119]. Immortalità e morte sono il riflesso di lui; tutto ciò che respira, tutto ciò che chiude gli occhi riconosce lui quale unico re; alle leggi di lui, che sono leggi di verità, s'inchinano tutti, anche gli dei; è lui che ha misurato lo spazio riservato all'atmosfera tra il cielo e la terra; è lui che stendendo le braccia ha fissato i poli del mondo; egli, quindi, abbraccia l'intero creato e fuori di lui non può esserci altro nell'Universo[120]. A questo unico Signore delle creature, ossia a Prajāpati[121], e a nessun altro, si libi ad ottenere vittoria sui nemici ed elargizioni di beni e di ricchezze[122].

Questo inno, che in confronto di quello esaminato nel paragrafo precedente si segnala per tanto maggiore chiarezza e semplicità, gli è, tuttavia, inferiore dal punto di vista filosofico. È vero che tutti gli dei debbono cedere il posto a questo unico dio Prajāpati, signore delle creature, ma la relazione che prima esisteva fra gli dei e l'uomo resta la stessa fra il nuovo unico dio e l'uomo, la relazione, cioè del *do ut des*. Nella Vājasaneyi-Saṃhitā[123] è descritto Indra nell'atto di dire al suo adoratore: *dehi me, dadāmi te*[124]. Queste parole, pare, le dica anche Prajāpati. Non un accenno contiene il nostro inno X, 121 alla corrispondenza fra il piccolo uomo e il grande universo, chè anzi l' onnipotenza del dio esclude che il misero mortale invocante protezione

possa col dio identificarsi. L'accenno invece al sacrificio che, al pari di Prajāpati, è generato dalle acque primordiali, dimostra quanto stesse a cuore al vate il rispetto alle istituzioni rituali. In tutto l'inno predomina una nota religiosa più che filosofica. Il nome Prajāpati è bensì un'astrazione, ma la figura della divinità che da essa vien fuori ha qualche cosa di nettamente personale che ricorda gli antichi dei. Questo inno a Prajāpati, insomma, si può chiamare l'inno monoteistico per eccellenza il quale apre l'adito ad una corrente religiosa monoteistica, e viene annoverato fra gl'inni filosofici solo perchè contiene la recisa condanna del politeismo e sostituisce alle gesta mitiche degli antichi dei nuovi concetti cosmogonici, quello, ad esempio, che le acque primordiali sono figlie di Prajāpati e, a loro volta, madri di lui.

Prajāpati nel periodo posteriore dei Brāhma*n*a sarà la divinità preponderante, alleata fedele della pratica sacrificale e degl'interessi del clero. Ma dall'inno X, 121 non ci riesce veder derivare nessun filone di quel pensiero laico filosofico tracce del quale ci venne fatto di sorprendere nell'oscuro inno I, 164.

Le idee cosmogoniche che abbiamo incontrate in X, 121 si ripetono, leggermente modificate, nell'inno X, 190. La primissima causa della creazione è il *Tapas*, ossia l'ardore, dal quale si originano ordine e verità, la notte e il mare; dal mare nasce l'anno che compartendo i giorni e le notti, dominando tutto che batte palpebra, crea sole e luna, cielo e terra, atmosfera ed etra. Vedemmo che Prajāpati crea le acque e da queste poi rinasce. Ma

perchè crea le acque Prajāpati ci vien detto ora soltanto: per un cotale ardore che nel mondo fisico è il fuoco (*agni*, *sūrya* ecc.), nel mondo fisiologico è l'amore (*kāma*), nel mondo dello spirito è l'ascesi (*tapas*). La identificazione dell'anno, ossia del tempo che tutto crea, con Prajāpati è ovvia.

Gl' inni filosofici del Rigveda: gl' inni X, 72; X, 125.

La molteplicità degli dei è una illusione; esiste un solo Dio creatore e padrone di tutte le cose. Questa è la convinzione prevalente nel più giovane periodo degl'inni vedici contro la quale vano è opporre resistenza. Da una fede, dunque, si passa ad un'altra, ed all'antica fede essendo legato un culto particolare, questo pure rischia di restar travolto e sommerso nell'irresistibile mutamento delle idee. Gl' interessi materiali di molti, come suole sempre accadere in una riforma, restano minacciati, e questi molti perciò corrono ai ripari. Opporsi alla ormai trionfante persuasione che c'è un solo Dio non possono; ma possono, sì, adattare questa nuova idea alle vecchie forme e salvare sostanzialmente l'antico edificio rituale. In altri termini, si tratta ora di lasciare in piedi integra l'istituzione del sacrificio la quale fornisce la sussistenza a tanti e tanti preti. Invece di offrire libazioni a questo e a quel dio, si offriranno a un solo dio. Importa, dunque, moltissimo che questo unico dio che si sostituisce ai molti sia definito in modo da lasciare intatta la relazione che preesisteva tra i vecchi dii e l'uomo e rendeva necessaria la pratica sacrificale. Importa

moltissimo che la ricerca del nuovo unico dio sia fatta con la vecchia mentalità mistica e simbolica e non si metta per la strada della osservazione naturalistica e laica. La ricerca del nuovo unico dio può costituire un grave pericolo se l'uomo prescindendo dal patrimonio degli antichi miti e delle vecchie abitudini di culto, rompendola definitivamente con ogni tradizione, si metta ad interrogare sè stesso, e al lume della intuizione e col sussidio della sola ragione, scopra riflesso nell'io individuale l'io cosmico, e identifichi sè stesso con la divinità. Per questa via, per la quale pure alcuni minacciano di mettersi, si perverrebbe fatalmente alla abolizione dei riti ed alla rovina irreparabile dell'intera classe dei preti. Un unico dio, sì, ma con le debite cautele.

Prajāpati, il signore delle creature, è appunto come abbiamo veduto, una conciliazione fra le vecchie idee e le nuove, in quanto che soddisfa la tendenza monoteistica, ma lascia sussistere la relazione di dipendenza dell'uomo dalla divinità e, per conseguenza, tutta la pesante macchina delle cerimonie e dei riti. Prajāpati è una creazione clericale che, però, alla prova si dimostrò poco vitale. Questo signore delle creature che crea le acque e da queste rinasce, che s'identifica con l'anno ossia col Tempo, è un'astrazione troppo naturalistica e filosofica, troppo poco legata ai miti ed ai simboli tradizionali. Il clero è ben più felice nella scelta di Brihaspati o Brahma*n*aspati (*il signore della preghiera*) quale rappresentante del nuovo unico dio del quale si va in cerca. La preghiera ha un potere magico sugli dei, è la forza delle forze. La preghiera è il nutrimento degli dei, i quali per essa non possono fare

a meno di largire grazie agli uomini. La preghiera, dunque, è il fulcro dell'universo; e la personificazione della preghiera, ossia Brahma*n*aspati, sarà il dio degli dei, il creatore e padrone di tutte le cose, il nuovo unico dio che la gente avidamente va indagando. Concetto cotesto quanto altro mai clericale ed irrazionale che ebbe tuttavia grande fortuna in quanto che sboccò nella concezione posteriore del *bráhman* neutrale, emulo dell'*ātman* nel designare il principio delle cose e la forza animatrice dell'universo.

L'inno che proclama Brahma*n*aspati il creatore di tutte le cose è il X, 72: « Brahma*n*aspati fuse insieme come un fabbro questo mondo; dal non essere si originò l'essere; da Aditi nacque Daksha e da Daksha a sua volta Aditi, che fu poi madre degli dei[125].

È interessante vedere che qui abbiamo la stessa concezione cosmogonica dell' inno X, 121, salvo che i nomi sono mutati a tutto vantaggio dei miti tradizionali. Invece delle acque primordiali nelle quali il Creatore che le ha create si fa daccapo germe, si menzionano i nomi di Aditi e di Daksha pur di non perdere contatto con le figure della preesistente mitologia. Aditi è la madre degli Aditya, i sette famosi dei che vanno sotto il nome di Varu*n*a, Mitra, Aryaman, A*n*ça, Bhaga, Daksha e Savitar, ma qui sta a rappresentare la materia primordiale, ossia le acque generate dall'Increato e generanti in un secondo momento l'Increato stesso.

Ricorre l'idea, in cui già c'imbattemmo in X, 121, della figlia che diventa madre del padre. Perchè tra i figli di Aditi si sia scelto Daksha a rap-

presentare il principio di tutte le cose, ossia nel caso nostro Brahma*n*aspati, non è punto chiaro. Daksha, pensa il Deussen[126], vuol dire *abile, operoso,* ed è l'appellativo che più si confà al Creatore. In mancanza d'altra più soddisfacente spiegazione, bisogna pure contentarsi di questa del Deussen.

Questo inno X, 72 ha anche minor valore filosofico dell'inno a Prajāpati nonostante la terminologia astratta della quale vuole fare sfoggio l'autore quando parla di *essere* e di non *essere*. In questo inno è evidente lo sforzo d'incanalare le nuove correnti di pensiero indaganti l'ultima causa delle cose, nel vecchio e angusto letto del fiume del formalismo rituale, elevando la preghiera a forza cosmica sovrana e salvando così le sorti del sacrificio e dei suoi manipolatori.

Accanto all'inno X, 72 si suole menzionare l'altro X, 125 dedicato alla Vāc[127]. È un'apoteosi che la Parola personificata fa di sè stessa affermando che è lei il sostegno di tutti gli dei, la largitrice delle grazie, l'eccitatrice della potenza creativa del primo Padre ecc. Qui Vāc è un sinonimo di Brahma*n*aspati, una specie di Logos la cui matrice è nelle acque dell'oceano[128].

Non ci allontaniamo, come si vede, dal simbolismo astruso, nè appare quel filone di pensiero naturalistico, razionale e laico, che pur vedemmo balenare tra le tenebre dell'inno I, 164.

Gl' inni filosofici del Rigveda: X, 81, 82; X, 31.

I due inni X, 81 e X, 82 sono dedicati ad una divinità chiamata Viçvakarman che vuol dire *l'autore di tutte le opere* e, caso strano, il poeta che li ha composti si chiama anche lui Viçvakarman.

Viçvakarman è l'Uno, è il Tutto; i suoi occhi, i suoi volti, le sue braccia, i suoi piedi sono da ogni banda[129], e quindi il vate si chiede: dov'è la selva, dove è l'albero dal legno del quale si foggiò e cielo e terra?[130] Incontriamo questa stessa domanda nell'inno X, 31, 7 intitolato a tutti gli dei: *kim svid vanam ka u sa vriksha āsa yato dyāvāprithivī nishtatakshu*h? È un'altra sentenza memorabile che deve aggiungersi al patrimonio delle ricchezze speculative del Rigveda. Viçvakarman essendo l'Uno-Tutto non può avere avuto nessuna materia fuori di sè, nessun sostegno, quando ha creato il mondo, ma per creare il mondo ha dovuto, a guisa di sacrificio, distribuire sè stesso negli esseri e nelle cose[131]. Egli dunque pervade il mondo, è il mondo stesso. Questo capiscono i vati sapienti sol che concentrandosi col pensiero indagano il gran mistero[132]. Vada pure l'altra gente farneticando intorno all'esistenza di un'altra divinità: quel che è solo certo è Viçvakarman, il vero signore della parola, colui che con le buone opere protegge l'uomo[133].

Nell'inno 82 Viçvakarman viene sostituito nel posto di Prajāpati, in quanto che è lui il primo germe depositato nelle acque primordiali, è lui l'Uno chiuso in grembo all'Increato[134]. Voi non conoscete, esclama infine il poeta, Colui che produsse

questi mondi: fra Lui e voi un'altra cosa s'è interposta. Avvolti nella nebbia i cantori degl'inni cianciando vanno intorno per sostentar la vita[135].

In questi due inni scopriamo finalmente la vena d'oro, il filone che non dovremo mai più perdere di vista nella nostra indagine. Non si tratta più soltanto del trionfo dell'idea che c'è un solo Dio, ma questo Dio è concepito panteisticamente, è il mondo stesso operante a guisa d'un immenso uomo con infiniti occhi, volti, braccia, piedi. Per intuirlo bisogna concentrare il pensiero, cioè ripiegarsi sopra sè stessi. Tra questo Fattore universale e noi stessi non interponiamo nulla e Lo scopriremo riflesso in noi stessi. Viçvakarman si chiama, difatti, il dio, e Viçvakarman si chiama pure il poeta che lo magnifica. Qui non è la preghiera (*brahman*) che viene personificata, non è il buon padre delle Creature (*Prajāpati*) che largisce le grazie e deve essere adorato; qui a potenza cosmica viene elevato il *Karman*, l'opera, l'energia. Il *Karman*, che nella storia del pensiero dell'India, avrà una parte tanto cospicua, e insieme al *Brahman* ed all'*Atman*, costituirà uno dei perni di tutte le religioni e filosofie dell'India, spunta qui per la prima volta ad iniziare la sua carriera millenaria. Il *Brahman*, abbiam visto, è un concetto mistico, clericale, che si accompagna e si accompagnerà sempre a tutto ciò che è formalismo, simbolismo, rito, cerimonia e superstizione. L'*Atman*, come vedremo, è un concetto naturalistico, laico che spianerà la via al razionalismo.

Il *Karman* è un concetto per metà clericale, per metà laico, poichè serve a designare tanto l'*opera sacrificale*, quanto l'*azione* in generale. La sentenza:

«il *karman* fa conseguire il cielo», può interpretarsi tanto nel senso che col sacrificare agli dei si raggiunge il cielo, quanto nell'altro che il cielo è il premio di chi bene opera. Il *karman* nel significato di *sacrificio* è il naturale alleato del *Brahman*, nel significato di *azione* è il naturale alleato dell'*Atman*. Avremo agio di tornare su questo punto fondamentale dell'evoluzione del pensiero religioso e filosofico dell'India. Ora si tratta solo di determinare il valore che la parola *karman* ha nel nome *Viçvakarman* e, in generale, nell'inno X, 81. In una età quale quella del Rigveda è naturale che il vocabolo *karman* serva soprattutto a designare l'opera sacrificale; e per conseguenza, l'autore dell'inno X, 81 vede nell'opera della Creazione un grande sacrificio e nel Creatore un saggio *hotar* nell'atto di sacrificare: *juhvad rishir hotā*[136]. Se non che, lo stesso autore concepisce il sacrificio in un modo affatto nuovo, quando affermando che non esisteva materia fuori del Creatore, altra offerta non poteva fare il Creatore che quella di sè stesso. Ciò ammesso, è logico che nemmeno l'uomo potrà offrire in sacrificio alla divinità cosa che non sia lui stesso. Questa illazione l'autore dell'inno non la tira, o per lo meno, non la riveste di parole; ma le successive generazioni di pensatori completeranno l'audace pensiero del vate vedico. Non c'è materia fuori di noi da offrire alla divinità, ossia non ha ragion d'esistere il solito *karman* consistente in libazioni di burro, *soma* ecc. L'unico sacrificio possibile è il sacrificio di sè stesso, è l'offerta dell'opera propria (*karman*) alla divinità.

Ma anche se il vate vedico non ha avuto co-

scienza dell'intera portata delle sue audaci idee, è tuttavia indubitato che sa di averla rotta con la tradizione e d'essere uscito fuori della volgare schiera: chi pensa diverso da lui va intorno farneticando, ed i soliti cantori degl'inni, egli ribadisce, son gente che vende chiacchiere per comprare pane da empir l'epa. La condanna del formalismo vedico è stata pronunziata, prima che da noi, da un vate vedico. Non basta questa voce solitaria a far perdonare molti errori, a redimere un'intera età di vaneggiamenti?

Abbiamo detto che al cantore dell'inno la parola *karman* serve soprattutto a designare l'opera sacrificale, ma nel composto *sādhukarma* con cui si chiude l'ultima strofa esula ogni senso rituale e *karman* è adoperato nella accezione di *azione* in genere. Questa nuova divinità che con le buone opere deve proteggere gli uomini, precorre certamente i tempi, e più si medita sull'inno X, 81 più esso appare colmo di nuovi germi che aspettano solo di svilupparsi e maturarsi in un'età posteriore.

Il chiamare, nella stessa ultima strofa, Viçvakarman il signore della parola o della preghiera (*vācas patim*), il dargli, cioè, l'appellativo proprio di Brahma*n*aspati pare tradisca l'intenzione del vate di sgombrare il terreno dalla divinità clericale per eccellenza e sostituirle un nuovo dio che, il cantore sa benissimo, non è quello che va invocando e magnificando la folla dei preti mestieranti.

Epilogando crediamo di poter affermare che negli inni X, 81; X, 82 il pensiero panteistico si afferma vittorioso e sovrano, che la via alla speculazione razionale e laica è aperta, che, infine, è annunziato il nuovo metodo mediante il quale Dio dev'essere in-

tuito. Difatti, a noi sembra di scoprire una esortazione al metodo della introspezione là dove il vate invita i saggi a indagare col pensiero quale sia stato il sostegno sul quale basandosi Viçvakarman creò gli esseri tutti[137] : *manīshino manasā prichated u tad yad adhyatishthad bhuvanāni dhārayan.*

Una eco di questo pensiero si trova indubbiamente nell'inno X, 31 : « continui pur sempre l'uomo a desiderare ricchezze e ad onorare poi gli dei col sacrificio : ma infine venga a colloquio col proprio spirito e conquisti col pensiero un bene superiore »[138].

Questa sentenza, che troverebbe il suo posto naturale in una Upanishad, annunzia l'avvento dei nuovi tempi e merita di figurare fra quei detti memorabili che rivendicano, sebbene pochi, al Rigveda il diritto d'essere annoverato fra i libri più venerandi e preziosi dell'antichità :

> « Pari cin marto davi*n*am mamanyâd
> Ritasya pathâ namasâ vivâset |
> Uta svena kratunâ sa*m* vadeta
> Çreyâ*n*sa*m* dak*sam* manasâ jag*r*bhyât ||

Tanto più è legittimo considerare questa strofa come il commento della espressione *manasā prichata* della strofa 4 dell'inno X, 81, in quanto che l'inno X, 31 riproduce nella strofa 7 l'intero primo verso della strofa 4 dell'inno X, 81 : « quale fu la selva, quale fu l'albero dal legno del quale gli dei foggiarono il cielo e la terra? »

Gl' inni filosofici del Rigveda: l' inno X, 90.

L'inno X, 90 è chiamato *Purushasūkta* e costituisce, secondo Haug, la *magna charta* del Brahmanesimo[139]. *Purusha* significa *maschio, uomo,* e *sūkta inno*. Il leggendario autore di questo famoso carme, Nārāyana, descrive in sedici strofe l' origine dell'Universo nel modo che segue. Un Uomo con mille teste, mille occhi, mille piedi, circondando la terra da ogni parte, pur sovrastava ad essa di dieci pollici. Quest'Uomo è invero l'Universo, quello passato, e quello futuro, è il signore dell'immortalità che mediante il cibo cresce senza limite. Tale è la grandezza di quest'Uomo, eppure Egli è anche più grande, chè solo un quarto di Lui sono tutti gli esseri, gli altri tre quarti sono immortalità celeste.

Per tre quarti questo Uomo se ne è andato lassù, e solo un quarto è rimasto quaggiù, ed ha quindi pervaso ogni cosa, ciò che mangia cibo e ciò che non mangia cibo. Da Lui nacque Virāj, e da Virāj daccapo Lui che, rinato, superò la terra davanti e da tergo. Quando con quest'Uomo come oblazione gli dei prepararono un sacrificio, la primavera fu l'offerta di cibo, l'estate il tizzo, l'autunno la libazione. Questo Uomo nato in principio spruzzarono quale ostia sullo strato sacrificale, e lui sacrificarono gli dei, i Sādhya e i Rishi. Da questa ostia completamente sacrificata fu raccolta la gocciante offerta che servì a creare le bestie dell'aria, delle foreste e dei villaggi[140]. Da questa ostia completamente sacrificata provennero i versi del Rigveda, i canti del Sāmaveda, gl'inni magici dell'Atharva-

veda[141], e le formule rituali del Yajurveda. Da questa ostia trassero origine i cavalli e le bestie fornite di doppia fila di denti; da essa i bovini, le capre e le pecore.

Quando spartirono quest'Uomo, quante parti ne fecero? Che diventò la sua bocca, che le sue braccia, che le sue cosce, come furono chiamati i suoi piedi? La sua bocca diventò il brahmano, le sue braccia il guerriero, le sue cosce il vaiçya, e dai suoi piedi si originò lo çūdra. Dall'organo del suo pensiero nacque la luna, dai suoi occhi il sole, dall'organo della parola Indra ed Agni, dal suo respiro il vento. Dalla regione ombelicale si produsse l'atmosfera, dalla testa il cielo, dai piedi la terra, i punti cardinali dall'orecchio. In tal modo formarono i mondi[142]. Sette furono i pezzi di legno recingenti l'ara, tre volte sette i tizzi, allorchè gli dei apprestando il sacrificio legarono l'Uomo a mo' di bestia sacrificale. Col sacrificio gli dei sacrificarono al sacrificio. Furon questi i primi usi. Ed essi i potenti tennero dietro lassù nel cielo dove i primi dei, i Sādhya[143], dimorano[144].

Le strofe 15 e 16, cioè le due ultime, sono molto probabilmente un'aggiunta posteriore. L'inno dovrebbe finire con la sentenza: *tathā lokān akalpayan* (*così foggiarono i mondi*). Quel venirci a dire che sette furono i pezzi di legno recingenti l'ara e ventuno i tizzi che servirono al sacrificio, interrompe e turba l'ordine delle idee; ciò è tanto vero che la strofa 15 è stata da alcuni intercalata tra la sesta e la settima, là dove, cioè, si parla degli dei che si apprestano a sacrificare con la primavera quale cibo sacrificale, con l'estate quale tizzo e con l'autunno

quale libazione. Allora, sì, è a posto la particolarità rituale del numero dei ceppi recingenti l'ara e di quelli da alimentare la fiamma. Quanto alla strofa 16, essa si ritrova nell'inno I, 164, 50, e non è dubbio che di qui è stata trasportata di peso nel nostro inno, non già viceversa: il *Purushasūkta* è, infatti, come vedremo, uno degli inni entrati ultimi nella raccolta del Rigveda, se non addirittura l'ultimo. Non si può negare, ad ogni modo, una stretta relazione tra i due inni, chè oltre ad avere in comune questa strofa, concordano nelle idee fondamentali e nella originalissima affermazione che la *Vāc* (I, 164, 45), la quale in X, 90, 3, è sostituita dal Purusha, abbia tre suoi quarti nel cielo, e un solo quarto tra i mortali.

Per la prima volta nel Rigveda si fa menzione delle quattro caste e dei quattro Veda, e basterebbe questo fatto a provare che il *Purusasūkta* è una interpolazione posteriore, il prodotto d'una più giovane speculazione e d'un diverso assetto sociale. Giustamente il Grassmann osserva che nel suo complesso l'inno ha tutto il carattere dei posteriori inni dell'Atharvaveda[145]. La lingua pure, ad onta si sforzi di parere arcaica, tradisce una struttura che non è più l'antica.

Eppure, bene è stato definito l'inno X, 90 la *magna charta* del Brahmanesimo, perchè in esso si riassumono trionfanti le più ardite idee della speculazione rigvedica. Di nuovo nel *Purushasūkta* c'è ben poco. Che esista un solo Dio; che da questo Dio increato provenga la materia (virāj), e da questa materia Egli rinasca nella forma dell'Universo sensibile; che Egli pervada e sia il tutto; che non esista

nulla fuori di Lui e che quindi non è possibile una offerta sacrificale che non sia Dio lui stesso; son tutte cose che ci hanno detto i due mirabili inni a *Viçvakarman*. Sono questi ultimi il migliore commento al *Purushasūkta*, perchè poco importa se *Viçvakarman* sacrifica spontaneamente sè stesso, mentre il Purusha viene sacrificato dagli dei, dai Sādhya e dai Rishi. L'importante è di affermare che il sacrificio fuori di sè stesso è impossibile, e che il sacrificio di sè è la creazione. Le concessioni fatte all'epoca ligia ai preti ed alla liturgia e consistenti nel dare il massimo valore alla pratica sacrificale, le conosce il *Purushasūkta* non meno dei due inni a *Viçvakarman*.

Al posto del nome *Viçvakarman*, il cui significato laico e anticlericale cercammo di lumeggiare, figura nel nostro inno il *Purusha*, l'*Uomo* che in sè parimenti involge un concetto laico ed anticlericale. La novità, il merito principale dell'inno X, 90 consiste forse nella scelta di questo nome: *Purusha*. Dopo la geniale idea di vedere in Dio il Fattore di tutte le cose, la personificazione dell'energia attiva, era difficile rappresentarsi Dio più o almeno altrettanto indipendentemente dai simboli clericali di *Signore delle creature*, *Signore della preghiera*, e via dicendo. Il nome *Purusha* vale quello di *Viçvakarman*, e da un lato annunzia anche meglio quello che è la nuova conquista della ultima speculazione religiosa e filosofica del Rigveda, quello che è una delle più grandi conquiste del pensiero indiano in genere. Senza reticenze, senza simbolismi, senza perifrasi, il nostro inno proclama la perfetta corrispondenza fra Mikrokosmo e Makrokosmo. L'uomo,

questo piccolo essere, è in realtà l'Universo in miniatura. Risulta, infatti, degli stessi elementi del Creato: non è il suo respiro aria; il calore animale fuoco; linfa e sangue acqua; ossa, carne, tendini e nervi terra; vibrazioni auditive etere? E senza aria esterna, invero, s'arresta il respiro; senza sole e senza fuoco il calore animale è impossibile; senza ingerire acqua e cibo, senza cioè la nutrizione, l'assimilazione di liquidi e di solidi, l'organismo si disfa; senza le vibrazioni dell'etere impossibile è l'udire. Quanto piccolo è il seme, eppure nel seme c'è già tutta la pianta; invisibile è la cellula seminale, eppure in essa è in potenza già tutto l'individuo umano. E vorremo maravigliarci se nel piccolo uomo si riflette l'immenso Universo, se l'uomo è la cellula dell'Universo? In una goccia dell'oceano c'è già tutto l'oceano e nell'infinitamente piccolo è racchiuso l'infinitamente grande. Questa innegabile corrispondenza fra Mikrokosmo e Makrokosmo, che balza agli occhi di chiunque per poco studi con cura l'uomo e la Natura, richiamò l'attenzione di molti filosofi occidentali, ma solo nell'India diventò la base della scienza profana e sacra, di tutte le meditazioni laiche e religiose. Vedremo che nel Buddhismo si riconosce come autogeno un solo processo: : quello della vita individuale. Tutti gli altri processi non sono autogeni, vale a dire, non si mantengono da sè stessi, ma dipendono da qualche altra cosa. La vita invece, ovunque e sotto qualunque forma si manifesti, passa per virtù propria da un attimo all'altro, è un continuo miracolo, e come tale non conosce un principio, è *ab æterno*. Prima del Buddhismo il Sā*n*khya aveva già sancita l'esistenza

eterna delle anime individuali, degli innumerevoli *purusha*. Nel *Purushasūkta* ci sono in germe tutte queste posteriori elaborazioni speculative: se solo la vita individuale è increata, autogena, il Dio che non ha principio, sarà un immenso uomo, un *Purusha* del quale il capo è la volta celeste, la regione ombelicale l'atmosfera, i piedi la terra, gli occhi il sole, il respiro il vento, gli orecchi i punti cardinali. È naturale che nel voler trovare in questo immenso *Purusha* che è l'Universo l'esatto riscontro di tutte le parti che costituiscono il piccolo *purusha* che è l'uomo, regni talvolta l'arbitrio e la fantasia si sbrigli. Così, non risulta ben chiaro perchè proprio la luna debba essere l'organo del pensiero (*manas*) dell'Uomo cosmico. Forse, congettura il Deussen[146], perchè il calmo chiarore lunare (che secondo lo stesso Goethe *emancipa l'anima*) appariva quale simbolo della intellettualità. È una spiegazione che poco ci soddisfa e preferiamo credere che la vera ragione del riscontro, la quale doveva essere ovvia e naturale in quei circoli di poeti e pensatori, ci sfugga senza rimedio.

Che invece Indra ed Agni provengano dalla bocca (*mukha*) del Purusha risulta evidente sol che si consideri la bocca come l'organo, la sede della parola. Indra rappresenta il fuoco fulgurale, Agni quello terrestre, ed è risaputo che il fuoco quale uno degli elementi costitutivi dell'organismo umano si manifesta, secondo gl'Indi, non solo nella digestione, nel calore animale ecc., ma anche nella parola. A base di tutti i fenomeni vitali ci sono sempre i cinque elementi i quali sostengono vuoi le funzioni animali, vuoi quelle psichiche. Sottrai all'organismo

umano l'elemento fuoco, e fra le tante conseguenze derivanti da una tale sottrazione, si avrà quella dell'arresto della parola, della mutolezza. È un pensiero originalissimo e profondo che sarà forse ripigliato ed accettato da noi quando le nostre scienze studieranno l'uomo non più parte a parte ma nella sua interezza. La nostra interpretazione ha il merito di eliminare la difficoltà che s'incontra nel vedere la bocca del *Purusha* considerata una prima volta nella strofa 12 come matrice della casta brahmanica, una seconda volta nella strofa 13 come matrice di Indra e di Agni. Gli è che nel primo passo la bocca (*mukha*) sta a designare il capo, la parte superiore e più nobile dell'Uomo cosmico, contrapposta ai piedi dai quali emana la casta dei servi (*çūdra*), mentre nel secondo passo la bocca (*mukha*) del *Purusha* vuole alludere all'organo, alla sede della parola.

Tanto il Deussen[147] quanto l'Oldenberg[148] ravvicinano a questo Uomo cosmico del Rigveda il gigante Ymir dell'Edda. Ma il valore filosofico del *Purusha*, che balza fuori da tutta la speculazione anteriore e posteriore al nostro inno, manca in tutto e per tutto al colosso dell'Edda. Il *Purusha*, rappresentando per la prima volta con chiarezza la corrispondenza fra Mikrokosmo e Makrokosmo conclude un'epoca che aveva intravveduto la grande verità attraverso una congerie di simboli e di vaneggiamenti mistici e liturgici, ed inizia un'epoca nuova nella quale l'uomo vedrà e sentirà sempre più in sè stesso l'universa Natura, avrà coscienza d'essere un atomo, una cellula in cui sta racchiuso Dio. L'identificazione dell'Universo e dell'uomo procedendo razionalmente

sulla base dell'osservazione naturalistica produrrà una grande concezione filosofica e religiosa, ma spaventerà i preti, i quali si affretteranno ad intorbidare le acque procedendo ad identificazioni pazzesche, vedendo riflesso nella universa Natura non più l'uomo, ma la preghiera, la pratica sacrificale, i metri dei loro inni, l'intero barocco edificio del più complicato ed assurdo dei culti. Nascerà così nei *Brāhmana* quella che l'Oldenberg chiama la manìa caratteristica dell'identificar tutto con tutto e che è cosa ben diversa dall'intuizione giudiziosa la quale presentisce un'arcana uguaglianza sostanziale fra la Natura e l'esistenza umana[149].

Intanto nel *Purushasūkta* e, come vedremo, in altre numerosissime e cospicue produzioni del pensiero indiano, si ammira precisamente questa giudiziosa intuizione di cui parla l'Oldenberg. Se al mondo c'è popolo che ha presentito e presentisce l'arcana medesimezza sostanziale fra Natura ed uomo, questo è l'indiano. Tutta l'opera di Rabindranath Tagore ne è sotto i nostri occhi la prova lampante.

L'Oldenberg pare rimproveri agli inni cosmogonici del Rigveda, segnatamente al *Purushasūkta*, di non scoprire nella evoluzione cosmica, come fa appunto il libro della Genesi, la tendenza a scegliere l'uomo come fine supremo. L'uomo nel *Purushasūkta* è una delle tante figure che riempiono il mondo, accanto agli equini ed ai bovini, ai Veda ed ai metri[150].

Certo, il punto di vista antropocentrico non è quello del *Purushasūkta*. È un merito o un demerito trovarsi d'accordo con gli ultimi risultati della scienza moderna?

Gl' inni filosofici del Rigveda: l' inno X, 129.

Questo famosissimo inno, che si attribuisce addirittura a Prajāpati Parameshthin, si suole denominare il *Nāsadāsīyasūkta* dal fatto che le prime parole con cui s'inizia, suonano: *nāsad āsīn no sad āsīt* (*non c'era il non essere, non c'era l'essere*). Tra gl'inni del Rigveda è certamente quello che segna il punto culminante del pensiero speculativo di quei tempi, e merita perciò di chiudere il nostro esame degl'inni filosofici della veneranda raccolta. Sul pregio formale e sostanziale di questo componimento tutti sono d'accordo, a cominciare dal Colebrooke, che primo lo segnalò all'attenzione degli studiosi, a finire all'Oldenberg, che lo definisce un mirabile carme nel quale la speculazione filosofica raggiunge il suo fastigio[151]. Risulta di sole sette strofe: la quinta è come se non ci fosse, perchè sfuggendoci il significato sicuro di alcune parole[152], qualunque interpretazione è arbitraria e può avere soltanto valore di congettura più o meno abile.

Dell'intero inno ha dato una assai ben riuscita versione metrica in italiano P. E. Pavolini[153].

Il contenuto del breve carme è il seguente: « non c'era allora il non essere, non c'era l'essere; non c'era l'atmosfera, non al di là di questa l'etra. Che cosa mai era in moto e dove e sotto la protezione di chi? C'era forse l'acqua, il profondo abisso? Non c' era la morte, non certo l' immortalità, non c'era discriminazione di notte e giorno. Respirava senza fiato di per sè quell'Unità fuori della quale altra cosa non c'era. In principio tenebra restava

nascosta da tenebra, una indistinta massa d'acqua era tutto questo Universo, di vuoto ricoperto era il vuoto[154], per forza di calore nacque l'Uno. E in Lui si destò in principio l'amore che fu il primo seme dell'intelletto. Il legame dell'essere scopersero nel non essere i saggi, scrutando nel cuore attentamente. . . . . . .

«Chi sa, chi può dirci qui, d'onde è nato, d'onde proviene questo Creato? (Non possono dircelo gli dei, perchè) sono posteriori alla creazione di questo mondo: sicchè chi sa d'onde è nato il Creato? D'onde provenga questo mondo, se sia stato creato o no, lo sa o non lo sa nemmeno Colui che nell'etra suprema vigila su di esso».

Convengo perfettamente coll'Oldenberg sul senso da attribuire alle prime due strofe: l'abisso caotico primigenio è indefinibile con parole quali essere, non essere, atmosfera, cielo, morte, immortalità. Le prime origini del mondo sono inscandagliabili ed ineffabili. Nello stesso modo parleranno del Brahman i veggenti delle Upanishad, e del Nirvā*n*a i Buddhisti. È senz'altro da escludere che nell'espressione essere e non essere si voglia alludere al *manas* (*intelletto*) che, per così dire, nè è nè non è.. Per *essere* qui s'intende una astrazione, l'essere, cioè, in sè e per sè, privo d'ogni determinazione e che non è nè acqua, nè terra, nè spirito, ma semplicemente è. Toccherà ad una età posteriore l'attribuire valore di realtà soltanto a questo essere indistinto ed indeterminato in confronto all'essere illusorio delle cose labili e transitorie. Prima dunque di giungere all'esistenza del mondo quale noi lo percepiamo, l'autore dell'inno X, 129 sente il bisogno di

congetturare un essere indiscriminato che va determinandosi in questa cosa e in quella e solo in fine assume l'infinita varietà delle forme e dei movimenti del cosmo. Non contento d'immaginare questo essere indistinto, l'autore del nostro inno si domandà l'origine di questo stesso essere indistinto, e la trova nell'oscuro grembo del non essere. Ma egli va anche più in là ed afferma che l'universo primordiale, il caos, non era nè l'essere nè il non essere, e quindi qualche cosa che trascende il pensiero e anche più, la parola[155].

L'Uno nacque per virtù del calore, e sembra quindi che si ammetta il fuoco come prima matrice delle cose. Se non che, in un verso precedente è detto che il mondo era tutto una indistinta massa d'acqua. L'acqua dunque precedette il fuoco?

L'autore dell'inno, ad ogni modo, affronta il problema delle origini da un punto di vista prettamente naturalistico e si dimostra, dalla prima parola fino all'ultima, completamente emancipato dalle cervellotiche visioni rituali della massa dei vati.

La parola adoperata per *calore* è *tapas* che, come si sa, designa non solo il calore fisico, ma quello psichico che si manifesta nell'ardore ascetico accompagnato da poteri magici, creativi. La frase della strofa 3: «per la forza dell'ardore nacque l'Uno» anticipa l'idea comunissima nella letteratura immediatamente posteriore che le cose si creano per virtù di ascesi.

Condivido pienamente l'opinione del Deussen il quale vede nella strofa 4 il punto culminante dell'inno[156]. Nato per virtù di ardore ascetico, l'Uno viene soggiogato dall'Amore. La parola per *amare* è

Kāma che il Deussen[157] interpreta al lume del greco ἔρως e dello schopenhaueriano *Wille zum Leben.* E a me par legittimo codesto ravvicinamento, perchè scrutando nei nostri cuori, che cosa se non l'amore si palesa quale legame, ponte di passaggio, tra il non essere e l'essere? L'amore prepotente, incosciente è a base della creazione del mondo cosciente, è il primo seme, secondo l'espressione indiana, dell'intelletto (*manas*).

Il metodo della introspezione, del quale è fatta menzione, come vedemmo, in altri inni, resta qui esaltato e magnificato dalla sentenza: «i saggi scrutando attentamente nel cuore scopersero nel non essere il legame dell'essere».

Dopo tanta sottile ed audace speculazione intorno all'origine del mondo, l'autore è assalito dal dubbio: ma chi potrà mai risolvere l'arduo problema? Non certo gli dei, perchè sono frutto essi stessi dell'arcana creazione. Nel mistero delle origini forse vedrà chiaro quel Dio che nella suprema etra vigila sull'Universo, ma forse non ci vede chiaro nemmeno Lui. L'inno finisce dunque con una confessione di agnosticismo e non già, come vuole il Deussen[1], con una anticipazione della dottrina upanishadica, secondo la quale una conoscenza è possibile solo là dove esiste una dualità, non dove c'è l'Uno che è il Tutto.

L'autore parlando del Dio che vigila nella superna etra sull'Universo, non allude mica all'Uno-Tutto, al quale sarebbe assurdo attribuire la funzione del vigilare, ma allude a un supremo Dio fra gli dei, forse a Prajāpati, a Brahma*n*aspati, a Vi-

çvakarman, per tacciarlo d'ignoranza. Nell' inno X, 129 parla, insomma, un razionalista che precorre i tempi.

Riepilogo.

Dopo quanto è stato esposto non è difficile scorgere le grandi linee della religione rigvedica. Da un politeismo naturalistico si passa a poco a poco, attraverso la più sbrigliata libertà, al monoteismo. Se non che, codesto monoteismo, in un popolo avvezzo a sentirsi parte della gran madre Natura, diventò presto panteismo. In altri termini, messosi l'indiano a ricercare il vero, unico Dio, non riuscì a concepirlo come una potenza a sè, messa fuori dell'Universo, e che crea quest'Universo dal nulla; ma lo concepì come l' Universo stesso in forma d' un immenso uomo del quale il respiro è il vento, gli occhi sono il sole, ecc. Il parallelismo fra uomo e Dio non si limita alla parte corporale, ma sussiste anche riguardo alla parte psichica. Prima di essere corpo l'uomo è calore, è pensiero, è tendenza, è desiderio. Del pari, Dio, prima d'essere il mondo sensibile, è *tapas* (calore), è *kāma* (amore) ecc. Questi concetti che ritroveremo a base delle religioni e dei sistemi filosofici più evoluti dell'India, sono in germe già negl'inni cosmogonici del Rigveda e sembrano congeniti alla razza indiana. Il fenomeno fisico è inconcepibile senza il suo correlato psichico. Il mondo è l'estrinsecazione d'un'anima, d'un pensiero, d'una volontà, di qualche cosa insomma di psichico, così come il corpo di ogni vivente è la estrinsecazione della sua psiche. Concepire lo spirito

come separato dalla materia o la materia come separata dallo spirito è un assurdo dal quale la mentalità indiana rifugge.

Certo, sarebbe errore credere che questi alti pensieri abbiano formato la base della religione rigvedica. La religione, che si accompagna al culto, perde sempre di vista le grandi idee e diventa necessariamente una esecuzione meccanica di riti. Le grandi idee sono affar di pochi e rari pensatori; i riti costituiscono la sussistenza d'una intera casta sociale. Ma noi ci siamo proposto di parlar delle grandi idee che l'India ha lasciato in retaggio al mondo, non già delle modalità d'un culto assurdo in ogni sua parte salvo che nella funzione sociale, indiscutibilmente necessaria, che adempie. Quale popolo ha mai vissuto solo di grandi idee e sempre razionalmente? Ed ha buon giuoco nel ravvicinare i popoli anche più civili ai selvaggi ed ai barbari primitivi, chi si prenda il gusto di analizzare le religioni di quelli in ciò che hanno di formale e di meccanico.

Il valore del Rigveda sta, secondo noi, nella conquista finale di queste tre idee:

1° è vano parlare di molti dii, perchè c'è un solo Dio;

2° questo solo Dio è il fattore di tutto, è questo Universo vivente che, al pari dell'uomo, ha un'anima ed un corpo;

3° si ripieghi l'uomo su sè stesso, e col metodo della introspezione scoprirà il vero, unico Dio.

Queste tre idee che a stento si fanno largo tra la folla delle assurde credenze politeistiche tradizionali e dei bizzarri simboli rituali, sono costrette a far pure delle ampie concessioni allo spirito dei

tempi. Così, abbiam visto, che *Viçvakarman* è concepito come un prete ufficiante, e che il *Purusha* viene sacrificato come una bestia qualunque. Emancipare il *karman* dall'idea di opera sacrificale, contrapporre a *Brihaspati*, personificazione della preghiera (brahman), un concetto naturalistico ed indipendente da ogni astrazione teologica, cioè, pervenire al concetto dell'*ātman* o anima cosmica riflessa nell'anima d'ogni uomo, sarà il compito di tempi più maturi.

NOTE

1 Prefazione al vol. IV della I edizione della Rig-Veda-Samhitâ. Second Edition. Vol. IV. London, 1892, pag. LXXVIII.

2 *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. I Band. erste Abteilung. Zweite Auflage. Leipzig: F. A. Brockhaus, 1906, pag. 40.

3 Tra i più autorevoli sostenitori del senso satirico figurano Max Müller, Muir, Zimmer, Deussen. Vedono invece una pratica di magia Haug, Bühler, Oldenberg, Bloomfield. Cfr. Winternitz: *Geschichte der indischen Litteratur*. Erster Band. Zweite Ausgabe. Leipzig 1909, pag. 95.

4 Weber: *Indische Studien*, X, 129. Cfr. *Altindisches Leben* von Heinrich Zimmer. Berlin, 1879, pag. 210.

5 München, 1871; pag. 21 e 47.

6 *Der Rigveda, die älteste Literatur der Inder* von Adolf Kaegi. Zweite Auflage. Leipzig, 1881, pag. 151, nota 64. — *Indische Palaeographie* von G. Bühler in *Grundriss der Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde*. Strassburg, 1897, pag. 4.

7 Cfr. Winternitz, *op. cit*. Zweiter Band. Zweite Hälfte, Leipzig, 1920, pag. 357 sgg.

8 Pronunzia: ciandas.

9 Cfr. *op. cit*. Preface to the Fourth Volume of the first Edition, pag. VII-IX, XV.

10 *Die Religion des Veda*. Zweite Auflage. Stuttgart und Berlin, 1917; pag. 1.

11 *Die, Mantralitteratur und das alte Indien*. Prag 1878, pag. 183.

[12] *Journal des Savants.* Janvier 1861.

[13] Cfr. Bühler, *op. cit.* pag. 18 e 19.

[14] *Op. cit.*, pag. 3 e 4.

[15] *Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, Göttingen, 1919, pag. 219.

[16] *Essay on the Sacred Writings of the Hindus*, alla fine del volume.

[17] *Op. cit.*, Preface to the fourth Volume of the First Edition, pag. XXXVII.

[18] Lord Bacon allude a questo albero nel suo *Essay on Death* là dove dice: « Nor in my own thoughts can I compare men more fitly to anything than to the Indian fig tree, which, being ripened to his full height, is said to decline his branches down to the earth, whereof she conceives again, and they become roots in their own stock ».

[19] Cfr. il mio *Kâlidâsa* nella Collezione « *Gl' Immortali* », Istituto Editoriale Italiano, Milano. Introduzione, pag. 22.

[20] I quattro stadi della vita brahmanica comprendono il periodo dello studio dei Veda, ossia il *curriculum* dello studente, gli anni durante i quali si fonda famiglia, quelli che si passano a meditare nelle selve, e infine quelli della radicale rinunzia al mondo, ossia della vita di monaco mendicante. Percorrere i quattro stadi non era doveroso, ma facoltativo.

[21] Vedi Mahâhbârata, edizione di Bombay, XIII, 26, çloki 34, 35, 36, 67, 70, 75, 56, 59, 50 corrispondenti agli çloki 1792, 1793, 1794, 1825, 1828, 1833, 1814, 1817, 1808 del XIII Parvan nella edizione di Calcutta.

[22] Zimmer, *op. cit.* pag. 187. Cfr. Winternitz, *op. cit.* p. 59.

[23] Cfr. Mânavadharmaçâstra, edito da Julius Jolly, libro VII.

[24] Rigveda, X, 124, 8; IX, 92, 6; X, 11, 8; I, 130, 1; X, 141, 4. Cfr. *Les Théories Diplomatiques de l'Inde Ancienne par Kâlidâs* Nâg. Paris, J. Maisonneuve et Fils, 1923, pag. 17 e sgg.

[25] Cfr. Deussen, *op. cit.*, pag. 39 e 40, vol. I, parte I.

[26] *Op. cit.*, pag. 50 e 51.

[27] I, 139, 11.

[28] *Der Rigveda*, von Adolf Kaegi. Leipzig 1881, pag. 171, nota 117.

[29] I, 139, 11; III, 6, 9; VIII, 35, 3.

[30] Nirukta, VII, 5.

[31] *Vedic Mythology*, by A. A. Macdonell, in *Grundriss der*

Indo-Arischen Philologie und Altertumskunde. Strassburg, 1897, pag. 19.

32 *Ibidem*, pag. 21. Il più antico commentatore del Rigveda è Yâska, autore del Nirukta, che abbiamo più sopra menzionato.

33 Macdonell, *op. cit.*, pag. 46.

34 Strofe 1, 4, 5-12. L'interpretazione di queste strofe non presenta, in complesso, grandi difficoltà. Per la discussione critica riguardo a *gâvo na vrajam* della strofa 4; all'espressione *peçah* della strofa 5 ecc.; rimando il lettore al Rg*veda, Textkritische und exegetische Noten*, di Hermann Oldenberg, Berlin, 1909, pag. 91 e 92. Non ho creduto opportuno dilungarmi dalle interpretazioni più comunemente accettate dai traduttori.

35 Rigveda, I, 48, 5, 6; I, 49, 3; I, 124, 12.

36 Ibidem, VIII, 47, 18; I, 124, 6.

37 Ibidem, VI, 49, 3; I, 113, 3.

38 Ibidem, V, 80, 5; I, 92, 4; I, 124, 7.

39 Ibidem, I, 78, 1; I, 92, 2; VII, 75, 6.

40 Ibidem, I, 113, 16; VII, 77, 3.

41 Ibidem, I, 113, 11, 13.

42 Ibidem, I, 115, 2; X, 37, 9; XII, 63, 3, 4; I, 50, 2.

43 *Op. cit.*, pag. 48.

44 Pronunzia: Bharadvagia.

45 *Aus Indien und Iran.* Berlin, 1899, pag. 20.

46 *Die Religion des Veda.* Zweite Auflage, 1917, pag. 242. Non sappiamo poi come questi due giudizi dell'Oldenberg si concilino con queste altre affermazioni che egli fa seguire ad una impeccabile versione tedesca dell'inno ad Ushas VII, 77; « Ecco una poesia graziosa, fregiata di delicati colori. Certo non l'effusione, com'è stato pur creduto, irresistibilmente spontanea del cuore del poeta, inspiratagli dal sacro silenzio dell'alba: schiere di poeti vedici hanno cantato la dea con gli stessi giri di frase in intere serie di inni. Anche qui si avvera quanto fu osservato a proposito dell'inno della battaglia di Vritra: in questa abbondanza d'immagini manca ciò che alla poesia vedica, anzi alla poesia indiana fa difetto: la linea ben definita, il segreto della forma artistica ». *Die Literatur des Alten Indien,* Stuttgart und Berlin, 1903, pag. 37. Duole che una così grave ed ingiusta condanna dell'arte in-

diana figuri in un libro inteso a rendere popolare fra i tedeschi l'antica civiltà dell'India.

[47] *Op. cit.*, pag. 46.

[48] Nel 1887 il Kerbaker pubblicò una mirabile versione di un inno vedico *Agli Asvini* in occasione delle nozze della figliuola del Prof. G. B. Gandino.

[49] *Açvin* è il possessivo derivato da *açva* (cavallo) e significa quindi *possessore di cavalli*. Che in origine i due Açvin abbiano rappresentato dei corsieri divini è una ipotesi sostenuta dall'Oldenberg con valide ragioni: cfr. *Die Religion des Veda*, pag. 71.

[50] *Vedische Studien*, 2, 31.

[51] Goldstücker, Myriantheus ed Hopkins citati da Macdonell, *op. cit.*, pag. 53.

[52] V, 77, 2.

[53] Oldenberg, *Die Religion des Veda*, pag. 207-215.

[54] *Die Religion des Veda*, pag. 178-206.

[55] Brugmann. Cfr. il suo *Grundriss*, 2, 154.

[56] I, 50, 6; VII, 34, 16; I, 25, 13; X, 14, 8.

[57] Rigveda, X, 42, 4; VI, 40, 2; III, 36, 8; X, 119-1-13.

[58] Oldenberg, *Die Religion des Veda*, pag. 137-139.

[59] Pronuncia: *Pargiánia*.

[60] Leggasi a questo proposito la magistrale Memoria del Kerbaker *I Demoni dell'aria*, negli Atti della R. Accademia di Archeologia, Lettere e Belle Arti di Napoli, anno 1890.

[61] *Die Religion des Veda*, pag. 225.

[62] Rigveda, V, 83, 10.

[63] Michele Kerbaker *Il Dio Agnì* nel Rigveda, Atti della R. Accademia di Napoli, vol. XVII. Parte I, n. 4; pag. XVI.

[64] Rigveda, VIII, 43, 32; VI, 15, 2; VII, 16, 3; I, 58, 4; X. 142, 4; I, 141, 7; II, 4, 6 e 7; II, 7, 6; II, 1, 13 e 14.

[65] Rigveda, I, 72, 7; X, 2, 1; VI, 16, 1; X, 79, 4; II, 4, 5; X. 4, 1 e 2.

[66] The Lisva-Bharati Quarterly, Calcutta, pag. 8.

[67] Rigveda, IX, 7, 3; 71, 7, 9; 15, 4; 6, 5; 72, 5.

[68] Ibidem, IX, 85, 10; 46, 1.

[69] Ibidem, VIII, 79 [68], 2; X, 25, 11.

[70] Rigveda, VIII, 48, 3.

[71] Vedi a questo proposito la magistrale Memoria di Mi-

chele Kerbaker, *Il Bacco indiano*, in Atti dell'Accademia napoletana, vol. XXIV, Napoli, 1905, pag. 12-14.

72 *Heroes*. Lecture I, The Hero as Divinity.

73 Oldenberg, *Aus Indien und Iran*, pag. 50.

74 A. Bergaigne, *La Religion Védique*, Tom. I, Paris 1878, pag. 128.

75 Ibidem.

76 *Aus Indien und Iran*, pag. 59-75.

77 Ibidem, pag. 74.

78 *La Religion Védique*, Tom. 1, pag. 242.

79 *Die Religion des Veda*, pag. 241-243.

80 The Visva-Bharati Quarterly, April 1923, pag. 7.

81 Cioè della notte e del giorno.

82 Vedi pag. 18 sgg.

83 *Aus Indien und Iran*, pag. 58.

84 Rigveda, VI, 47, 3, 4; I, 154, 1; X, 72, 2.

85 Ibidem, VII, 53, 2; I, 159, 2; 185, 2, 4, 6.

86 Ibidem, I, 115, 1; I, 161, 9; VI, 50, 7.

87 Ibidem, X, 149, 2; V, 48, 5.

88 Rigveda, I, 185, 1.

89 Ibidem, II, 12, 5; VIII, 100, 3.

90 Ibidem, VII, 35, 4; X, 117, 1.

91 Aitareya-Bráhmana, II, 33; VII, 30. Taittîya-Brâhmana, I, 5; IX, 2. Çatapatha-Brâhmana VI, 1; I, 2; XIV, 6; XI, 2.

92 Oldenberg, *Religion des Veda*, 1917, pag. 4, 592. *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, 1915, pag. 63.

93 L. v. Schroeder, *Indiens Literatur und Cultur*, 1887, pag. 112 e seg. Oldenberg, *Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, 1919, pag. 2.

94 Il prete che invita gli dei a scendere dal cielo per partecipare al sacrificio.

95 Deussen, *Allg. Gesch.*, I, 1, pag. 106, 108.

96 K. F. Geldner, *Der Rigveda*, übersetzet und erläutert. Erster Teil. Quellen der Religions-Geschichte. Göttingen und Leipzig, 1923, pag. 205.

97 *Op. cit.*, pag. 108.

98 *Op. cit.*, pag. 205, 206.

99 Ibidem, pag. 109.

100 Ibidem, 206.

101 Strofa 6.

102 Il passo del Rigveda, VII, 87, 5, parla di tre cieli (tisro dyâvah) e di tre terre (tisro bhûmîh), che sono appunto i sei spazi (shal imâ rajânsi) dei quali qui è parola.

103 Strofe 7 e 8.

104 Strofe 9-16.

105 Strofe 17-19.

106 Strofe 20-22.

107 Strofe 23-25.

108 Strofe 26-29.

109 *Op. cit.*, pag. 210, 211.

110 Per questo mito cfr. Rigveda I, 71, 5, 8. Nella letteratura, posteriore dei Brâhmana si attribuisce a Prajâpati la colpa dello incesto, Çatapathabr. I, 7, 4, 1; Aitareyabr. III, 33.

111 Strofe 34 e 35. Bene osserva il Geldner (*op. cit.* pag. 211) che queste due strofe interrompono il nesso logico che c'è tra la strofa 33 e la 36, nella quale ultima si torna a parlare del seme del Padre Cielo. Gli Angiras distribuiscono, sotto la guida di Visnu, quel seme. Nelle strofe 37 e 38 si accenna a quel che di miracoloso è il pensiero, che ci consente di vagar lontano non veduti; e si ripete la sentenza della strofa 30: « l'immortale ha la stessa matrice del mortale ».

112 *Allg. Gesch.* I, 1, pag. 106.

113 Quel che è uno i vati chiamano in diverso modo.

114 Quello sei tu.

115 Pronunzia: ciandóghya.

116 Strofa 9.

117 Strofe 1, 7.

118 Strofa 8.

119 Strofa 7.

120 Strofe 2, 3, 9, 5, 4, 10.

121 Pronunzia: Pragiápati.

122 Strofa 10.

123 3, 50.

124 Dammi e ti do.

125 Strofe 2-5.

126 *Allg. Gesch.*, pag. 145.

127 Pronunzia il *c* finale col suono palatale ce, non già gutturale ke.

128 Strofa 7.

[129] X, 81, strofa 3.

[130] Ibidem, strofa 4.

[131] Ibidem, strofe 5, 2, 1.

[132] Ibidem, strofa 4.

[133] Ibidem, strofe 6 e 7.

[134] Strofe 5 e 6.

[135] Strofa 7.

[136] Strofa 1.

[137] X, 81, 4.

[138] Strofa 2.

[139] Kaegi, *Der Rigveda*, pag. 235.

[140] Strofe 1-8.

[141] Che in *chandânsi* debbansi riconoscere gl' inni dell'Atharvaveda mi pare assai plausibile.1

[142] Strofe 9-14.

[143] I Sâdhya, menzionati già nella strofa 7 insieme con gli dei ed i Rishi, sono, secondo Yâska, la prima e più antica schiatta di dii. Cfr. Geldner, *op. cit.*, pag. 213, nota 50, d.

[144] Strofe 15 e 16.

[145] *Rig-Veda*, übersetzt. Zweiter Theil, pag. 486.

[146] *Allg. Gesch.* I, 1, pag. 156.

[147] *Op. cit.*, pag. 151.

[148] *Religion des Veda*, zweite Auflage, pag. 278.

[149] *Die Weltanschaung der Brâhmana-Texte*, pag. 241.

[150] *Religion des Veda*, pag. 280.

[151] *Religion des Veda*, pag. 280.

[152] Cioè: *retodhâ, svadhâ, prayatih.*

[153] *Buddhismo*. Manuali Hoepli, pag. 2-3.

[154] La sentenza: *tuchyenâbhv apihitam yad âsît* è anch'essa di dubbia interpretazione. Il Deussen vuole vederci un'allusione allo *uovo cosmico* e traduce: *quella forza vitale che era racchiusa nel guscio.... Allg. Gesch.*, pag. 122-123.

[155] *Die Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, pag. 52-53 e nota 2 a pag. 53.

[156] *Allg. Gesch.*, pag. 123 e 124.

[157] Ibidem, pag. 126.

II.

L' Atharvaveda

Generalità intorno all' Atharvaveda.

Famosa è nell'India la *trayī vidyā* o semplicemente *trayī,* vale a dire il triplice corpo di dottrina rappresentato dalla raccolta degli inni del Rigveda, da quella degli inni del Sāmaveda, e dall'insieme dei precetti liturgici del Yajurveda[1]. I Veda sono, dunque, tre: Rigveda, Sāmaveda, Yajurveda. E tre sono pure i preti indispensabili ad una pratica sacrificale: l' hotar che recita l' inno rigvedico, l'udgātar che lo canta, e l'adhvaryu che si assume la parte di operatore e manipolatore accompagnando ogni suo atto con la recitazione a bassa voce di sentenze reputate magiche.

Rigveda e Sāmaveda sono redatti in versi, il Yajurveda invece risulta in prevalenza di prosa. Di questi tre Veda il più venerando ed autorevole è indubbiamente il Rigveda. Il Sāmaveda non fa che adattare il canto agli inni rigvedici, mentre il Yajurveda vuol essere un commento liturgico di questi ultimi e tradisce per non dubbi segni di lingua, di stile e d'idee, la propria posteriorità. Il Yajurveda

va studiato insieme con quella enorme massa di trattati teologici e rituali che va sotto il nome di Brāhma*n*a, e di questi ultimi sarà parola nel capitolo che segue.

Questa *trayī vidyā* è l'espressione più genuina del clero, è la scienza ieratica per eccellenza. Il sacrificio, inoltre, prediletto dal clero è quello del Soma, in quanto che non è familiare e privato, ma pubblico, solenne, ed esige la collaborazione di molti preti.

Ma nell'India antica non c'erano soltanto i preti. Che pensava, dunque, e che faceva il popolo dei guerrieri, dei pastori, degli agricoltori, delle donne? Questa domanda occorre farsela spesso quando si studia la storia della civiltà indiana, perchè il prete nell'India è sempre il primo a comparire e in modo tale da nascondere chi è dietro di lui e da far credere ch'egli è solo.

La difficoltà incontrata dall'Atharvaveda nel figurare come ortodosso accanto agli altri tre Veda e soprattutto il suo contenuto, del quale parleremo fra breve, dimostrano che abbiamo da fare con una massa di credenze, d'usi e di costumi popolari e che siamo fuori dell'ambiente strettamente sacerdotale. Non è già che il prete esuli dall'Atharvaveda e che questo sia una emanazione della società laica. In nessuno degli altri Veda, anzi, il brahmano esalta più sfacciatamente sè stesso e si crede degno dell'epiteto di dio, magnifica e predica la liberalità ai brahmani e considera la preghiera, il *brahman*, un'arma magica mediante la quale il prete non invoca ma strappa le grazie agli dei per sè e per gli altri. Bisogna aspettare il Buddha per trovare in

India un ambiente affatto emancipato dal brahmano. Prima del Buddha tutto in India è più o meno penetrato di spirito brahmanico e il prete è più o meno onnipotente.

Se non che, il prete che compare nell'Atharvaveda è quello che sta a contatto col popolo e che è costretto ad adattare la sua teologia o teosofia alle credenze, alle superstizioni, ai bisogni del popolo. Dalle grandi concezioni teosofiche e dai solenni riti passiamo nell'Atharvaveda agli scongiuri magici e alle cerimonie private, familiari; abbandoniamo il campo dell'alta speculazione per entrare in quello della vita pratica d'ogni giorno. Qualunque atto compia l'indiano, qualunque cosa gli succeda, deve associarsi a una pratica religiosa. Questo è vero egualmente pel tugurio e per la reggia, e il prete atharvanico, infatti, bazzica l'uno e l'altra, pronuncia uno scongiuro magico tanto per facilitare l'uscita del feto dal ventre d'una donna qualunque, quanto per assicurare la vittoria alle armi del principe. Sicchè tutti i minimi particolari della vita quotidiana degl'indiani, dei ricchi e degli umili, degli uomini e delle donne, si trovano fedelmente riflessi e conservati nell'Atharvaveda, che, come ben dice l'Oldenberg, è il Veda nel quale il popolo dà la materia ed il prete la elabora[2].

Maurice Bloomfield che ha scritto un magnifico volume sull'Atharvaveda, armonizzando vastissima e profonda dottrina con chiarezza e vivacità di dettato, giustamente sentenzia:

« L'India antica non ha, com'è ben risaputo, una storia nel vero senso della parola, una storia secolare. In compenso la storia della sua religione e

delle sue istituzioni non ha rivale fra i popoli antichi quanto a continuità e ad interezza..... Le credenze popolari non fluirono mai sempre in una corrente sotterranea separata dalla soprastante religione all'aria aperta, da quest'ultima disprezzate quale superstizione, ma furono presto incorporate nella religione »[3].

Già a proposito del Rigveda ebbi occasione di accennare a questa profonda differenza tra la letteratura indiana e le nostre occidentali. Queste ultime sono l' espressione delle classi più colte ed evolute della società, sono passate per una specie di staccio naturale, e tacciono intorno alle credenze ed ai costumi barbari e puerili degli strati sociali ignoranti. Non c'è invece assurdità ed enormità che l' India si periti di rivelarci nella sua letteratura, sempre che quelle sieno state pensate, credute o dette da un essere umano. E, quel che più stupisce è che ce le rivela in un fascio e quasi alla pari con le manifestazioni più alte del genio. Nessun paese come l'India ha messo in pratica il precetto: *Homo sum; humani nil a me alienum puto.*

Segnatamente nell'Atharvaveda ha campo di manifestarsi questa miscela fra quella che da noi è superstizione tenuta nell'ombra e quella che il Bloomfield con felice espressione chiama *religione all'aria aperta.*

Non è a credere, per altro, che nonostante questa spiccata tendenza dell' India a rivelare anche quello che da noi è bandito dal campo culturale, le cose sieno andate liscie e l'Atharvaveda non abbia durato fatica ad affermarsi come libro ortodosso ed a prendere il suo posto d'onore accanto agli altri

tre Veda. I brahmani, gelosi custodi della nobile tradizione ieratica, si opposero come più e meglio poterono alla intrusione del quarto, e secondo essi, barbaro Veda. Continuarono a parlare di triplice scienza, a passar sotto silenzio o ad accennare con disprezzo ai riti atharvanici, a serbare incontaminato il proprio patrimonio religioso. Come e in quanto tempo riuscì all'Atharvaveda di guadagnar terreno ed infine trionfare, è impossibile precisare storicamente. Fatto sta che dopo una lunga e sorda lotta l'Atharvaveda figura accanto agli altri tre Veda, diventa il libro del brahmán ossia del prete che presiede alla pratica sacrificale ed è tenuto a correggere ogni errore in cui possa incorrere l'hotar recitando il Rigveda, l'udgātar cantandolo e l'adhvaryu mormorando le formule liturgiche del Yajurveda; e finalmente l'Atharvaveda acquista l'onore di fornire ai principi il cappellano di corte (*purohita*), in quanto che è un prete atharvanico che viene scelto a consigliere politico e maestro spirituale del re. E fu ventura questo trionfo dell'Atharvaveda, perchè in tale raccolta il mondo oggi possiede, a dirla con le parole stesse del Bloomfield, « un documento d'inestimabile valore per la storia delle istituzioni dell'India antica non meno che per la storia etnologica dell'uman genere, un documento tanto prezioso da questo punto di vista, quanto prezioso è il Rigveda dal punto di vista della mitologia e della religione formale ieratica »[4].

Abbiamo detto che il sacrificio prediletto dalla casta sacerdotale era quello che consisteva in libazioni di *soma* e che è annoverato fra le solenni cerimonie chiamate *çrauta*. Le cerimonie domestiche,

private, che vanno sotto il nome di *grihya*, consistevano soprattutto in oblazioni al fuoco. La più antica religione nelle pareti domestiche della famiglia aria ha avuto come suo centro il fuoco. Le cerimonie atharvaniche si riallacciano a quelle domestiche, e, al pari di queste, si praticano libando nel fuoco. Tanto si desume, fra l'altro, dal nome Atharvan che designa un mitico sacerdote del fuoco, il quale compare anche nell'Avesta con lo stesso nome leggermente modificato: Athravan. Inoltre, il nome A*n*giras designa pure un antico sacerdote del fuoco, e molte volte l'Atharvaveda è chiamato Atharvā*n*girasa*h*, ossia gl'inni facenti capo ad Atharvan e ad A*n*giras. È questa ultima una denominazione più esatta che non quella di Atharvaveda, in quanto che gli inni derivanti da Atharvan si propongono semplicemente il bene di chi li recita, mentre gl'inni di A*n*giras sono adoperati per scongiuri e magie intese a nuocere.

Età e contenuto dell'Atharvaveda.

A quale secolo rimonta l'Atharvaveda? A una siffatta domanda non è possibile rispondere categoricamente. S'è già visto, a proposito del Rigveda, quali e quante difficoltà offra la questione cronologica. Rispetto all'Atharvaveda possiamo semplificar le cose chiedendoci: è esso anteriore o posteriore al Rigveda? Si può rispondere categoricamente: è posteriore, sempre che s'intenda parlare di posteriorità di *redazione*. Senza nessun dubbio, gl'inni dell'Atharvaveda sono stati raccolti in un sol blocco assai dopo quelli del Rigveda. Lingua, metro, cre-

denze, dati geografici, zoologici e sociali concorrono tutti a dimostrare che l'Atharvaveda è notevolmente più giovane. Sono in esso menzionati i fiumi Yamunā e Varanāvatī ed i paesi degli Anga e dei Magadha. La tigre sconosciuta al Rigveda è invece ben nota all'Atharvaveda. La distinzione fra brahmani, guerrieri, ceto agricolo e mercantile e servi, della quale parla soltanto il tardivo *purushasūkta,* non è più una novità per i vati atharvanici. Soprattutto il vedere nell'Atharvaveda riprodotti parecchi inni del Rigveda con varianti quanto altre mai caratteristiche, tutte intese cioè a scantonare difficoltà ed oscurità del testo, mette fuori d'ogni dubbio chi è primo e chi secondo.

Ma se invece di redazione si parla della materia contenuta nell'Atharvaveda, le cose allora cambiano. Il mondo d'idee riflesso nel quarto Veda è quasi tutto, come vedremo, di scongiuri e di magie, e come tale rimonta ad epoca antichissima, perchè più ci rifacciamo indietro nella storia, e più troviamo che il prete si confonde col mago. Ciò non significa, ripetiamo, che i popoli civili sieno stati un giorno alla pari coi selvaggi coi quali hanno in comune tante superstizioni, perchè accanto agli scongiuri magici, degni di barbari, l'Atharvaveda stesso, per esempio, contiene inni letterari e filosofici che i selvaggi non si sognano nemmeno d'avere. Anche tra i contadini delle nostre campagne in Europa si ritrovano parecchi riti magici identici a quelli di cui ci parla l'Atharvaveda. È un fatto, però, che negli albori della storia dei popoli civili la credenza nella magia predomina, talchè l'Atharvaveda, che di tale credenza è materiato, riflette un mondo di

idee anche più antico di quello del Rigveda, quantunque la redazione di quest'ultimo preceda, come già s'è visto, la redazione di quello.

L'Atharvaveda consta di 731 inni distribuiti in venti libri. I libri XV e XVI sono in prosa, mentre tutti gli altri prevalentemente sono in versi che in confronto di quelli del Rigveda lasciano a desiderare quanto a correttezza e rigore metrico.

Il contenuto dell'Atharvaveda è così vario che si ribella a lasciarsi descrivere da formule comprensive. La gran massa degl'inni intende a curar malattie, scacciare dal corpo i demoni maligni, procacciare salute e longevità, maledire stregoni e nemici, allontanare pericoli e disgrazie, promuovere la prosperità dei brahmani e del re, aiutare le donne nel conseguimento dei loro desiderii, purificare dai peccati, ecc. Tutti questi intenti si raggiungono mediante formule magiche, scongiuri ed incantesimi. Accanto a questa materia d'origine popolare, c'è qualche inno che si eleva a descrizioni aventi pregio letterario indiscusso ovvero a grandi altezze etiche. Gl'inni cosmogonici e filosofici formano finalmente un notevole gruppo e sono quasi tutti contenuti nei libri VIII-XIX. I vecchi dii del Rigveda sono invocati l'un dopo l'altro a cinque, a sei, a sette, a otto ecc., senza che però mai il vate atharvanico si soffermi a parlare d'uno di loro e ad aggiungere una sola nuova caratteristica a quelle già date loro dal Rigveda. Le figure degli antichi dii sono, quindi, assai sbiadite. Viceversa, assume valore grandissimo la preghiera (brahman) considerata come forza magica irresistibile. E per uscire dalle generali, facciamo seguire degli esempi concreti.

Esempi d' inni a base di magia.

Quale è la malattia che l'Atharvaveda ignora o che non si senta capace di curare con uno scongiuro? Febbre, tosse, idropisia, itterizia, diarrea, stitichezza, emiplegia, malattie ereditarie, flusso di sangue, avvelenamento per morsi di serpenti, pazzia, caduta di capelli, impotenza ecc., ci passano sotto agli occhi descritte negli inni con semplicità primitiva ma con sufficiente esattezza. La diagnosi è ben fatta, ma il metodo curativo è quel che si può immaginare di più assurdo.

« O febbre » esclama un vate « che essendo ora fredda, ora calda, producesti tremito con tosse, formidabili sono i tuoi dardi; risparmiali a noi...... O febbre, col tuo fratello il mal dell'idropisia, con la tua sorella la tosse, col tuo nipote il prurito della scabbia, vanne fra quel popolo straniero...... Agli abitanti di Ġandhāri, ai Mūjavat, agli A*n*ga, ai Magadha noi spediamo la febbre così come si manda a qualcuno un tesoro »[5].

Un altro vate invece d'implorare la febbre d'andarsene fra i nemici, la affronta coraggiosamente e dice: « questa che assale un giorno sì, un giorno no, sia assaltata, restando a bocca aperta, da questo ranocchio »[6].

La rana viene adoperata come rimedio in grazia esclusivamente alla sua frigidità creduta capace di combattere con efficacia l'ardore della febbre.

Buffissimo è pure il metodo curativo contro la itterizia, che il Bloomfield definisce *symbolic treatment*. Il prete-medico-stregone dice al giallo pa-

ziente: « vadano nel sole l'arsura che ti brucia e il tuo giallore; ti cingiamo del colore d'un rosso toro. Ti cingiamo di rossi colori perchè tu possa vivere a lungo, perchè libero da patimenti quest'uomo non sia più giallo..... Nei pappagalli giallicci, nei gialli uccelli depositiamo il tuo giallore »[7].

A volte si adoperano amuleti, tolti segnatamente dal regno vegetale, per indurre nel paziente la guarigione.

La pazzia si credè originata o da empietà o da ossessione[8]. A scacciare gli spiriti maligni, vale a dire rak*s*as (demoni), apsaras (ninfe), gandharva (musici celesti) ecc. si adopera, fra l'altro, una pianta chiamata *la cornuta al pari d'un capro*[9]. Il mentecatto dà in ismanie perchè in lui danza un gandharva crestato al quale, perciò, il medico deve schiacciare i testicoli e legare il pene[10].

A ridare la perduta virilità all'uomo si fa uso della pianta *kapitthaka* (*Feronia elephantum*) che ha poteri afrodisiaci, mentre il prete invoca: « Agni, Savitar, dea Sarasvatī, e tu Brahma*n*aspati, rendete sodo come un arco il membro di costui. Io a te rassodo il pene al pari della corda dell'arco; monta come il cervo la cerva senza mai stancarti »[11]. Anche un amuleto tratto dall'*arka* (*Calotropis gigantea*) è un eccellente rimedio contro l'impotenza:

« Come il nero serpente si snoda a suo talento, assumendo forme mirabili, in grazia alla magia dell'Asura, così pure questo *arka* renda del tutto corrispondente a quello il tuo pene. Cresca il tuo pene quanto quello dell'elefante, del somaro, del vigoroso stallone »[12].

Non si può non restar sbalorditi a trovar della

roba simile in una raccolta d'inni religiosi. Soltanto l'India ha il coraggio di conservare e tramandare simili stranezze e sconcezze, e, quel che è più, conservarle e tramandarle in un blocco coi più nobili ardimenti del pensiero.

Eppure fra le stesse assurdità e puerilità di cui riboccano gl'inni intesi a curar le malattie, non di rado ci s'imbatte in sentenze che potrebbero servire di motti a qualche medico moderno. Il mirabile effetto terapeutico delle acque resta, per esempio, scolpito dalla frase: « ogni bruciore che ho sentito negli occhi, nei calcagni, nella parte anteriore dei piedi, lo rimuovano le acque, *questi eccelsi medici fra i medici* »[13].

Così pure, frammezzo alle drastiche e volgari espressioni di cui abbondano gl'inni che si propongono di prevenire l'aborto[14], indurre nel feto il sesso maschile[15], procurare un parto felice, ci s'imbatte in qualche immagine originale e poetica, per esempio là dove è detto: « come il vento, come il pensiero, come volano gli uccelli, così pure possa tu, o pargoletto, scivolar fuori insieme con la placenta »[16].

E se passiamo agl'inni degli incantesimi praticati per assicurarsi l'amore della persona amata, trionfare in una rivalità d'amore, far tornare sotto il tetto maritale l'infedele eppur diletta moglie fuggita, difendersi dagli effetti d'una maledizione ecc., non si può non ammirare la vena di poesia spontanea, popolare, che sgorga dall'anima dei vati atharvanici.

« Come l'edera », esclama un povero innamorato non corrisposto, « abbraccia da ogni banda l'albero, così pure possa tu abbracciare me ed amarmi e non spiccarti mai da me...... Possa tu desiderare il mio

corpo, i miei piedi, gli occhi, le cosce. Che i tuoi occhi, i tuoi capelli, bramosi di me, ardano di amore...... Che le mucche piene il cuore d'amore pel loro vitello che leccano, mi facciano amare da quella donna lì »[17].

« Possa tu » impreca una donna alla rivale « diventare odiosa a quell'uomo lì ricco di virile potenza..... Possa egli scansarti come il toro una vacca sterile....... Dalle tue visceri, dal tuo cuore, dall'aspetto della tua faccia, io tolgo via ogni splendore »[18].

Ed il meschino che vuole impedire alla consorte di fuggire, invoca tutte le cose che stanno ferme: « il cielo è stato fermo al suo posto, ferma al suo posto è stata la terra e il mondo tutto, fermi sulle loro basi sono rimasti i monti, e ho fatto star fermi i cavalli nella stalla »[19].

Ed ecco lo scongiuro contro chi ci ha maledetto: « Avendo aggiogato il suo carro, ecco, è qui venuta la maledizione dai mille occhi per scovar, come il lupo l'ovile, colui che mi ha maledetto. O maledizione, scansaci così come il fuoco uno stagno; schianta, come il fulmine un albero, chi mi ha maledetto. Chiunque ci maledirà non maledicenti, e chiunque ci maledirà maledicenti lui atterrato io getto alla morte come un osso al cane »[20].

L'inno alla Terra e l'inno a Varuṇa.

Dalle bassezze della superstizione popolare è pure lecito salire gradatamente nello Atharvaveda fino alle vette più alte della composizione letteraria,

del sentimento morale e della speculazione filosofica. Prima di prendere in esame gl'inni filosofici presentiamo come modello di componimento poetico l'inno alla Terra e come cospicuo documento di elevatezza etica l'inno a Varu*n*a.

Il XII libro si apre con un inno di 63 strofe dedicato alla Madre Terra, del quale riassumiamo i concetti principali. Il Bloomfield lo definisce uno dei componimenti più attraenti dell'Atharvaveda, che a volte s'innalza a concezioni poetiche di non piccolo pregio, e libero dalle solite artificiosità dei poeti vedici[21]. L'Oldenberg, dal canto suo, cita questo inno per dimostrare che, in confronto col Rigveda, l'Atharvaveda è pervaso da uno spirito assai più razionalistico e dal desiderio di stare più a contatto con la realtà, col mondo visibile[22].

« L'ampia Verità, l'Ordine possente, la Consacrazione, l'Ascesi, il Brahman, il Sacrificio, sostengono la Terra. Regina di ciò che è e sarà, ci procacci la Terra largo spazio sì che possiamo non sentirci pigiati in mezzo agli uomini. Essa che ha tante alture, avvallamenti e piani, che porta piante dai poteri più svariati, si allarghi per noi propizia. Essa cinta dall'oceano, percorsa dai fiumi e dalle acque, produttrice di cibo e di messi, sede di ciò che respira e si muove, ci faccia bere primi, non ci faccia conoscere difetto di bestiame[23].

La Terra su cui le prime genti si sparsero, su cui gli dei debellarono i demoni, su cui stanno bovini, cavalli ed uccelli, ci largisca fortuna e gloria.

Produttrice d'ogni cosa, d'ogni buona cosa ricettacolo, base sicura, col suo petto di oro, accogliendo daccapo in sè tutto quello che ha vita e portando

in grembo il fuoco, deve la Terra, di cui lo sposo taurino è Indra, farci ricchi.

La Terra che in principio era acqua in un oceano caotico, che i saggi cercarono con le loro arti magiche, quella che ha il cuore immortale avvolto nella verità lassù nel più alto dei cieli, quella deve a noi largire splendida potenza nella suprema regalità[24].

Giocondi sieno, o Terra, i tuoi colli, le montagne nevose, le tue foreste. Sulla Terra che è bruna, nera, rossa, di tutti i colori, sulla Terra salda, cui Indra protegge, ho trovato senza essere violentato, ucciso, ferito, anch'io un posto.

In quel che è il tuo centro, in quel che è il tuo ombelico, in tutta quanta la prosperità che è venuta fuori dal tuo corpo, in questa tu trasportaci, alita intorno a noi; la Terra è madre, io sono figlio della Terra; Parjanya è padre, ci faccia egli prosperare[25].

Nati da te, vanno su te i mortali; i bipedi tu sopporti, i quadrupedi; tue sono, o Terra, queste cinque razze umane per le quali il sole spande coi suoi raggi la luce, una cosa immortale a mortali.

La fragranza che da te si sprigionò, che è penetrata nelle piante e nelle acque, e della quale parteciparono i Gandharva e le Apsaras, di questa fragranza fammi tu fragrante; nessuno mi deve odiare.

La tua fragranza che penetrò nel loto azzurro, che venne raccolta alle nozze della dea Sūryā, e dagli Immortali in principio, di questa fragranza fammi tu fragrante; nessuno mi deve odiare.

La tua fragranza che è negli esseri umani; quella qualunque dote, amabilità, che si trova nelle donne, negli uomini, nei cavalli, negli eroi, negli elefanti;

lo splendore, o Terra, che è nella vergine; tutto cotesto largiscici tu anche; che nessuno ci odî.

Roccia, terra, pietra, polvere è questa Terra, ben compatta, ben salda; a questa Terra che ha il petto d'oro ho io reso omaggio.

La Terra in cui stanno piantati per sempre gli alberi signori delle foreste, la Terra da cui fluisce tutto, la ben compatta noi qui invochiamo[26].

E quando ci alziamo e quando ci sediamo, quando stiamo in piedi e quando camminiamo, col piede destro e col sinistro, deh, possiam noi non vacillare mai.

Quando giacendo mi volto sul lato destro o sul sinistro, quando con le nostre costole ci posiamo distesi su Te che c'inviti, non farci allora del male, o Terra che servi di giaciglio a tutto.

Ciò che io scavo dal tuo seno, o Terra, ricresca subito; non voglio io trafiggere le parti tue vitali, il tuo cuore.

La Terra su cui cantano e danzano clamorosamente i mortali; su cui combattono; su cui gridando forte parla il tamburo, questa Terra scacci via da noi i nemici, mi faccia essere senza rivali.

Ricettando in vari luoghi nascostamente tesori e dovizie, mi largisca la Terra gemme ed oro; datrice di dovizie, distributrice a noi di belle cose, la divina ce le doni con mente benigna.

Essa che nutrisce popoli di differente linguaggio, di differenti costumi, a seconda della loro sede, lasci che a me fluiscano mille torrenti di ricchezze, al pari d'una mucca fiduciosa e docile.

Il serpe mordace, dal duro dente, che giace nascosto in te, dall'inverno intirizzito e intorpidito;

qualunque verme, o Terra, che si ridesta nella stagione piovosa, strisciando non strisci su noi; fanne grazia soltanto di quello che è salutare[27].

Sostegno dello sciocco, essa è sostegno anche del savio, tollera la morte così del buono come del malvagio, vive in armonia col maiale e apre le sue porte al cinghiale.

Come un cavallo la polvere così la Terra sparse le genti che la abitavano, appena fu nata; essa la gioconda, la creatura che precede tutte le creature, la custode degli alberi e delle piante.

Placida, fragrante, gioconda, con le mammelle piene di dolce liquido, ricca di latte, mi benedica la Terra, la Terra col suo latte[28].

Non deve stupire il lettore il fatto che questo inno colmo di alti pensieri e di poesia genuina, sia stato adoperato come mezzo magico per assicurare solidità a un edificio e come scongiuro contro i terremoti[29]. È caratteristica propria dell' Atharvaveda l'adattare i più nobili prodotti religiosi a fini volgari di pratica utilità.

Questo accade perfino nell'inno a Varu*n*a, che parla della invisibile onnipresenza divina con espressioni sublimi di sentimento religioso e di morale. L'inno che è il sedicesimo del Libro IV è adoperato in un rito magico contro un nemico che armato d'una maledizione si avanza. Consta delle seguenti nove strofe:

« L' Immenso Custode di questi esseri, li vede come da vicino. Chi pensa di agire di nascosto, tutto questo sanno gli dei[30]. Chi sta o va, chi di soppiatto fugge, chi entra in un ricetto e chi da esso esce,

ciò che messisi a sedere due deliberano, questo il re Varu*n*a quale terzo sa[31].

Questa terra è del re Varu*n*a, e anche questo vasto cielo dai lontani confini, e i due oceani sono i due ventri di Varu*n*a, ma Egli è pure rimpiattato in questa poca acqua[32].

E chi anche riuscisse a fuggire oltre i confini del cielo, non certo si sottrarrebbe a Varu*n*a, il Signore: partendo dal cielo le sue spie percorrono questo mondo, e con mille occhi scrutano la terra[33].

Tutto il re Varu*n*a discerne, quel che è fra cielo e terra e quel che è oltre[34]. Contati da lui sono i battiti degli occhi dei mortali[35]. Come un giocatore i dadi, Egli lancia le pene ammonitrici[36].

I tuoi lacci insidiosi, di tre specie[37], che stanno, a sette a sette, esposti (davanti a te e a portata della tua mano), leghino, tutti quanti essi sono, chi dice il falso; ma chi dice il vero, lo lascino andar oltre. Con cento lacci, o Varu*n*a, avvincilo; non a te sfugga il mentitore, o Tu che gli uomini scruti.

Stia lì a sedere il birbante facendo pendere il ventre[38] simile ad una botte fessa priva dei cerchi.

O figlio del tal dei tali e della tale delle tali, con questi vincoli ti lego; tutti questi vincoli, un dopo l'altro, ti assegno. Varu*n*a per lungo, Varu*n*a di traverso, Varu*n*a della stessa regione, Varu*n*a di regione diversa, Varu*n*a degli dei, Varu*n*a degli uomini ».

Da tanta sublimità cadiamo così in *basso loco*. Si tratta, come ognun vede, d'uno scongiuro magico.

Gl'inni filosofici dell'Atharvaveda: l'idea che nell'uomo sia riflesso l'Universo.

Gl'inni dell'Atharvaveda dei quali abbiamo parlato non si segnalano davvero per un alto spirito filosofico che li pervada. L'intento principale di essi è di allontanare disgrazie o procacciare lunga vita e buona fortuna mediante scongiuri e preghiere magiche. Tuttavia, in mezzo a questo blocco di superstizioni volgari si manifesta pure una profonda e forte corrente di corrispondenza intima e continua fra l'uomo e la Natura. Non si tratta di superstizioni che facciano disperare del progresso speculativo, che tarpino irrimediabilmente l'ali al pensiero ed al ragionamento. Anche se vogliamo considerare l'*inno alla Terra* come una eccezione, è lecito scoprire un vivo sentimento della grandezza della Natura e delle arcane corrispondenze fra la Natura e l'uomo perfino negli inni atharvanici d'indole meno elevata e più popolare. Nell'Atharvaveda si vive, sì, in mezzo al popolo, ma in mezzo a un popolo intelligente, capace di produrre poeti e filosofi. Non dovrà, dunque, indurre maraviglia il trovare accanto ad una congerie di volgari credenze rivelazioni di verità e lampi di geni, accanto a componimenti che sanno di primitivo inni pieni di audacia speculativa e di acume filosofico. Il grande e stridente contrasto fra roba tanto greggia e roba tanto fine ha, al solito, destato in molti il dubbio che questa roba tanto fine o è un prodotto di tempi più evoluti o non è poi roba così fine come a noi sembra. Si è tentata, in altri termini, da alcuni la svalutazione degl'inni filosofici dell'Atharvaveda.

Quanto al primo dubbio, che cioè gl'inni filosofici del quarto Veda sieno un'aggiunta posteriore, non c'è assolutamente nessuna ragione che lo legittimi. Sarebbe, dice il Bloomfield[39], un errore credere che la speculazione teosofica stia inorganicamente e come una intrusa nell'Atharvaveda. Circa il secondo dubbio, avremo agio di mostrare fra poco se gl'inni atharvanici d'indole filosofica sono una accozzaglia di oscure e assurde formole mistiche o non piuttosto una preziosa raccolta di documenti letterari i quali costituiscono il ponte di passaggio dai primi geniali filosofemi del Rigveda alle audacie dell'idealismo upanishadico.

Al Rigveda è acquisita la verità che c'è fra l'Universo e l'uomo una perfetta corrispondenza. Non solo nel *purushasūkta* tale vero è proclamato nel modo più eloquente, e più o meno chiaramente espresso in altri inni filosofici, ma anche in un passo che con la filosofia nulla ha a che vedere e si riconnette ad un puro e semplice rito funebre, il prete così parla al cadavere: «nel sole vada il tuo occhio, nel vento il tuo respiro; nel cielo e nella terra va' secondo è legge; ovvero va' nelle acque se quivi è il tuo posto. Nelle piante dimora con le tue membra»[40].

Che altro vogliono dire le parole: «il tuo occhio vada nel sole, vada nel vento il tuo respiro», se non «ricongiungiti con quell'oceano universale di cui tu sei una stilla?»

Il trovare una siffatta idea in un inno funebre, ossia di carattere popolare, è infinitamente più significativo che non il trovarla in un inno filosofico, e dimostra che essa aveva già fatto tanto cammino,

era tanto universalmente penetrata nelle coscienze, da essere un assioma ovvio e indiscutibile anche per il volgo, per la gente incolta e ligia alla superstizione. La corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo faceva, insomma, parte della religione vera e propria.

Così pure nell'Atharvaveda quando leggiamo, a proposito della sorte del corpo umano dopo la morte: « nell'occhio e nel respiro dell'uomo ebbero parte allora il sole e il vento; al fuoco offrirono gli dei il resto.... Appena la morte lo coglie, si divide egli in tre parti: con una egli va là (nel sole), con una va là (nel vento), con una rimane quaggiù (nel fuoco) »[41], erreremmo se pensassimo di trovarci di fronte alla documentazione più importante della credenza nell' unità sostanziale dell' uomo e dell' Universo. I due passi citati, infatti, appartengono al famoso inno filosofico sulla mirabile struttura del corpo umano e potrebbero costituire una eccezione aristocratica. Ma quando leggiamo in un inno popolare, saturo di magia, che lo stregone per assicurare salute e longevità ad un suo cliente, esclama, fra l'altro, « dal vento io ho trovato il tuo respiro, dal sole la tua vista »[42]; e quando, inoltre, vediamo confermato e svolto lo stesso concetto in un altro inno tutt'altro che filosofico e inteso ad invocare benigna protezione dagli elementi: « il sole è il mio occhio, il vento è il mio respiro, l'atmosfera il mio spirito vitale, la terra il mio corpo »[43], non ci è più lecito allora dubitare che il principio di veder riflesso nel piccolo individuo umano l'infinito mondo era universalmente ammesso dal popolo vedico. Così ricomparisce nell'Atharvaveda l'importante filone fi-

losofico che sorprendemmo nel Rigveda e che doveva necessariamente palesarsi vitale e progressivo come quello che poggia sopra la geniale intuizione, inesauribile quanto a risultati speculativi, dell'arcana corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo.

Ma in mezzo a quanta scoria riluce appena questa sottile vena d'oro nello stesso Atharvaveda! Nondimeno, essa c'è, ed in condizioni più favorevoli che nel Rigveda, perchè non bisogna dimenticare che nell'Atharvaveda l'ambiente non è più esclusivamente teologico e ieratico, bensì profano e realistico, per la parte che vi hanno il popolo ed i soldati. L'Atharvaveda è il Veda dei guerrieri (*kshatriya*)[44] e, come avremo agio di mostrare in prosieguo, la rivoluzione spirituale contro il formalismo ieratico del culto brahmanico si originò nei circoli degli kshatriya formanti una aristocrazia militare non dissimile dalla classe dei nostri cavalieri nel medio evo[45].

Dei tanti elementi dei quali era formata la religione vedica, quello, diremo così, *naturalistico*, e consistente nello scoprire un parallelismo fra l'Universo e l'uomo, doveva necessariamente venir prescelto dagli spiriti più intelligenti e ragionanti. Questi spiriti non saranno usciti tutti dalla casta militare; molti brahmani, anzi, saranno stati proclivi, più degli stessi kshatriya, a farla finita con le astruserie e i simbolismi rituali. Alcuni avranno voluto conciliare i diritti della ragione con quelli della tradizione, concedendo chi più e chi meno alla prima o alla seconda; altri si saranno schierati decisamente contro ogni tendenza innovatrice; altri infine avranno con audacia rinnegato come assurda

ogni forma di cerimonia esteriore dando impulso vigoroso al pensiero messosi sulla nuova strada. Si sarà, insomma, verificato quel che sempre e dappertutto suole accadere nella vita religiosa dei popoli civili. Negl'inni filosofici dell'Atharvaveda crediamo, appunto, di trovare documentato questo per necessità vario atteggiamento degli spiriti di fronte ai nuovi bisogni speculativi e religiosi che si vanno facendo strada in mezzo alle tendenze conservatrici e statiche della casta sacerdotale. L'esistenza di novatori sprezzanti le vecchie idee tradizionali ci verrà attestata da più di un passo dell'Atharvaveda Mi limiterò per ora a citare la strofa 31 dell'inno settimo del Libro X:

« Con nomi si affanna (il prete) ad invocare nomi, prima che sorga il sole, prima che spunti l'aurora; ma l'Increato, venuto appena alla luce, assunse il dominio cosmico oltre il quale non esiste più nulla ». Qui parla certo uno di quei vati blasfemi contro cui il buon prete ortodosso si scaglia con le parole: « io atterro chi mi odia, chi insulta gli dei; restino rimossi tutti i miei nemici; io cuocio la onnipotente zuppa di brahman; me che son pieno di fede ascoltino gli dei »[46].

Gl' inni filosofici dell'Atharvaveda: la ricerca del Dio supremo.

Gl'inni filosofici del Rigveda ci mostrarono con evidenza che ad onta delle proteste dei sacerdoti conservatori intesi a perpetuare la fede nei varii iddii ed il loro culto, prevalse in fine la tendenza di voler scoprire sotto l'apparente diversità di quelli una sola

essenza divina, un unico principio informatore dell'universo. Cotesta tendenza si manifesta ancora più cospicua nell'Atharvaveda e costituisce, secondo a noi pare, il ponte di passaggio al panteismo idealistico delle Upanishad[47].

Voci come quelle che ascoltiamo leggendo l'inno IV, 35 dell'Atharvaveda caratterizzano assai bene il nuovo ambiente. Un vate tenero della tradizione, paladino dei vecchi iddii, del vecchio culto e delle vecchie superstizioni, dopo avere magnificato il potere trascendente d'una particolare offerta di riso, conclude il suo vaneggiamento con queste parole: «io abbatto l'odiatore, l'insultatore degli dei; quanti sono miei nemici, sieno tutti discacciati; io cuocio la zuppa di riso onnipossente; me pieno di fede ascoltino gli dei».

A questa voce, che è certo quella della grande maggioranza rappresentante della religione statica, ribatte audacemente una piccola minoranza rappresentante della religione dinamica: «grandi sono di nome gli dei che dal non-essere si originarono, ma essi non sono che un membro del Sostegno universale.... Nome con nome (il vate) invoca prima del sorgere del sole, prima dell'alba, ma nato che fu appena l'Increato, entrò nel suo dominio oltre il quale nulla c'è di più alto»[48].

Anche nell'Atharvaveda è lecito, dunque, sorprendere la lotta che si perpetua attraverso tutta la storia millenaria dell'India religiosa fra i molti difensori delle antiche superstizioni ereditate e i pochi banditori di un nuovo verbo vitale. Certo non si può in questi molti e in questi pochi veder due sole categorie, ma in ognuna di esse ci sono infinite sfu-

mature, c'è chi rimane più o meno indietro, chi procede più o meno avanti.

L'ambiente atharvavedico è anche più vario di quello del Rigveda e sovente in esso dallo estremo della più bassa e grama superstizione si passa all'estremo dell'audacia razionalistica. La preghiera è avvilita al grado di scongiuro magico e si crede di poter mediante essa curare una malattia, sconfiggere un nemico e via dicendo. Nella ricerca del Dio unico e supremo si osserva una sbrigliatezza addirittura stupefacente e la preoccupazione di voler portare innovazioni di fronte al Rigveda le quali in ultima analisi consistono spesso in un mero mutamento di nome. Rohita, Vena, Ana*d*vān, Vaçā sono nomi soltanto, che non hanno altro merito se non quello di eliminare le vecchie figure di Prajāpati, Brahma*n*aspati, Viçvakarman, Purusha ecc. Ciò si avvera soprattutto se la pretesa nuova divinità suprema è una delle tante cervellotiche ed assurde personificazioni di concetti o di cose attinenti al rito sacrificale ed alla liturgia. Se la ricerca dell'unico Dio si fosse aggirata esclusivamente in questo campo simbolico ed astruso, ben si potrebbe dire che di fronte al Rigveda l'Atharvaveda segna un regresso anzi che un passo avanti. Per fortuna, il pensiero atharvanico ha pur tentato nuove vie, e gl' inni che si propongono di rivelare la causa ultima delle cose si possono dividere in due classi, la prima delle quali è caratterizzata dal fatto che essa causa si cerca fuori dell'uomo, in qualche potenza della natura, come il sole, la fertilità simboleggiata nella vacca e nel bove, in qualche concetto liturgico, come il residuo del sacrificio, o, infine, in qualche idea astratta

e scientifica, come il tempo; la seconda, invece, è caratterizzata dal fatto che la causa ultima delle cose si cerca nell'uomo stesso.

Inni atharvanici che cercano Dio fuori dell'uomo: XIII, 1, 2, 3; IV, 11; X, 10.

Il libro XIII dell'Atharvaveda si apre con tre inni dedicati al sole, il quale riceve il nome di Rohita, ovvero *il rosso, il corusco*. Il primo inno risulta di ben sessanta strofe di metro differente, susseguentisi spesso senza legame logico, oscurissime. Probabilmente si tratta di frammenti eterogenei insieme accozzati per il fine pratico di magnificare sotto il velo dell'allegoria un re e la sua regina. Indubitato è, ad ogni modo, che il vate rivendica a Rohita, al sole, il primato su tutti gli dei e lo considera come la causa delle cause: « lassù nel firmamento sta Rohita, il giovane saggio che genera tutte le forme[49]......; egli è il procreatore, la bocca del sacrificio[50]......; fu lui che allestì il sacrificio per Viçvakarman[51]......; l'amato re deve fondere il proprio corpo col corpo di Rohita[52]......; su Rohita poggiano e terra e cielo[53]......; Rohita creò la terra per strato sacrificale, il cielo per offerta, il calore per fuoco del sacrificio, e dopo aver fatto alzare i monti mediante inni, disse alla terra: nasca su te quello che è stato e che sarà: e questo fu il primo sacrificio, fu e sarà; questo universo e tutto ciò che quaggiù splende fu prodotto da Rohita, il veggente »[54].

Rohita, come è chiaro, preesisteva a Viçvakarman, poi che fu lui a preparargli il sacrificio[55]. Viçvakarman resta così detronizzato, e con lui anche

Purusha, perchè il mondo non proviene più dal suo sacrificio, ma da quello praticato da Rohita.

Nessun nuovo concetto si guadagna dall'inno; tutto si riduce a sostituire al posto di un antico supremo fattore un nuovo Dio con un nuovo nome. Le strofe 28-32 invocanti lo sterminio dei rivali; le maledizioni contenute nelle strofe 56-58 contro chi dà un calcio a una mucca ovvero urina rivolto verso il sole o s'interpone fra il fuoco e il sole; e i pazzeschi accenni ai metri che debbono ascendere con Rohita il trono del re, rivelano nell'autore dell'inno uno dei tanti volgari versaiuoli, privo d'ispirazione, colmo di superstiziose credenze, eppur petulante abbastanza per mettersi contro la tradizione e rovesciare dal trono i vecchi iddii. Si tratta, certo, d'un brahmano che bazzica la corte e cerca d'ingrazionirsi il principe.

Nell'inno XIII, 2, anch'esso composto di frammenti e di versi del Rigveda, si tenta di glorificare Rohita come il principe di tutti gli dei, di rivendicargli gli attributi stessi di Viçvakarman, d'identificarlo col Tempo, con Prajāpati, col mondo[56].

Non privo d'ispirazione poetica è il terzo inno dedicato a Rohita, ed in alcune strofe par di sentire il preludio della grande sinfonia che più tardi ci farà udire la Bṛihadāra*n*yaka-Upanishad in lode dell' ātman. Difatti, Rohita si avvolge nelle cose come in un mantello e vi dimora dentro[57] al pari dell' ātman che stando nella terra, nell' acqua, nel fuoco, nell'atmosfera, nel vento, nel cielo, nel sole, nei punti cardinali, nella luna e nelle stelle, nell'etere, nella tenebra, nella luce, in tutti gli esseri, differisce, tuttavia, da ognuna di queste cose peri-

ture egli l'imperituro[58]. Hohita fa che i venti spirino tempestivamente e che le fiumane scorrino; Rohita misura il mese alternando i giorni alle notti; per comando di Rohita i destrieri del sole camminano[59]; del pari per comando dell'ātman permangono al loro posto distinti sole e luna, cielo e terra, minuti, ore, giorni, notti, quindicine, mesi, stagioni ed anni, e dai monti coronati di neve scorrono giù i fiumi verso oriente, verso occidente o altro punto cardinale[60]. Sembra che i concetti appena accennati nell'inno atharvanico restino svolti con slancio ben altrimenti poetico e con ben altra magniloquenza dall'inspirato vate upanishadico. Ma l'idea del dio panteistico, dello spirito animatore delle cose eppur dalle cose nettamente separato e distinto, è già bell'e formata. L'universo sensibile è il mero mantello di Rohita. Se non che, l'autore dell'inno XIII, 3 dell'Atharvaveda non può considerarsi come un pioniere, non apre nessuna nuova strada, perchè ogni sua strofa resta degradata dal ritornello: « schiaccia, calpesta, avvinci in ceppi, o Rohita, chi maltratta il brahmano ». Tutto il suo linguaggio alato serve così ad una volgare imprecazione, alla difesa della classe sacerdotale. Questa miscela di sublimità e volgarità è segno dei tempi: per difendere i loro gretti interessi i brahmani erano pure costretti ad imitare il modo di pensare e di parlare dei grandi poeti che, sebbene pochi, minacciavano d'instaurare un ordine nuovo di idee, e fatalmente, difatti, lo instaurarono.

Che le esigenze del tempo imponessero la credenza in un'unica divinità animatrice delle cose ed insieme la terminologia filosofica, ci viene attestato dagl'inni IV, 11, e X, 10, dedicati l'uno al bove,

l'altro alla vacca, grotteschi oltre ogni dire per il condimento filosofico che si cerca dare a superstizioni plebee. Si ha bel dire che il toro e la vacca assurgono a simboli della produzione e della fertilità: noi non si può che ridere leggendo che il toro tutto conquista, tutto regge, tutto fa[61], e che nella vacca sono inclusi l'ordine dell'universo (*ritam*), la santità (*brahman*), e l'ascetismo[62]. Pare che nell'ambiente atharvanico ognuno abbia il diritto di vedere riprodotto nel cosmo lo strumento più utile del proprio mestiere e che qualche agricoltore riconoscente al bove che gli ara i poderi, abbia la visione d'un bove cosmico da cui dipenda il bene di tutto l'universo. Quanto all'apoteosi della mucca, non è ad essa estraneo il fatto che una mucca costituiva la mercede al brahmano sacrificatore.

Certo è che ognuno vede riflessa nel cosmo la cosa che gli è più cara e si affanna a proclamarla matrice e sostegno dell' universo. L' onore d' essere la causa delle cause viene così conteso fra i più disparati oggetti. I manipolatori del sacrificio giungono, per esempio, ad asserire che i tre cucchiai sacrificali, juhū, upabhṛt e dhruvā, sostengono rispettivamente il cielo, l'atmosfera e la terra[63], o che l'offerta di una zuppa di riso cotta da Prajāpati per Brahma creò il tempo, la vita, lo spazio, l'immortalità e i Veda[64].

Non c'è limite a queste assurde apoteosi le quali fanno dell'Atharvaveda uno dei documenti più strani che lo storico delle religioni possa prendere ad esaminare. Che vi debba essere un solo sostegno del mondo e che da una entità limitata, individuale e percepibile si debba inferire l'Ente cosmico infinito

e trascendente, sembra essere una verità acquisita, ma le applicazioni di essa oscillano da un massimo di ragionevolezza ad un massimo di aberrazione. La questione è di sapere se i ragionanti hanno preceduto i deliranti o viceversa. La contemporaneità degli uni e degli altri è impossibile, perchè ci dovette pur essere uno a dare il buono o il cattivo esempio. Logicamente bisognerebbe presumere che chi ragionò per primo intorno all'essenza unica dell'universo disse cose sensate e profonde le quali vennero poi travisate e grossolanamente imitate in buona o in mala fede, per ignoranza o per tornaconto. Certo è che nella storia del pensiero religioso e filosofico dell'India dai tempi più antichi insino ai nostri giorni si perpetua il fatto stupefacente di sentir gracchiare intorno a pochi usignoli canori una vera e propria folla di cornacchie.

Inni atharvanici che cercano Dio fuori dell' uomo: l' inno al residuo del sacrificio (ucchi*st*a).

Un inno singolarissimo che ha dato luogo a molte discussioni è il settimo del libro undecimo dell' Atharvaveda. Quale sostrato del mondo viene celebrato l' avanzo delle vivande sacrificali, ossia l'ucchi*st*a, intorno al quale i trattati rituali dettano norme molteplici e precise. Era, per esempio, importante sapere chi dovesse consumare i pi*nd*a o porzioni di cibo conglobato ed offerto ai Mani insieme con acqua. Parte degli avanzi del cibo tocca ai brahmani ufficianti, alla moglie o alle mogli del sacrificatore, parte viene gettata nell'acqua o nel fuoco

ovvero data ad una mucca. Leggiamo pure che il resto dell'acqua offerta ai Mani serve a lavare il viso del sacrificatore quando questi desidera un figlio maschio. L'ucchi*st*a, insomma, fa parte cospicua del rituale ed è una ben nota ed importante figura del sacrificio. Non deve quindi maravigliarci che, nell'ambiente in cui, secondo abbiamo già veduto, si era capaci di proclamare creatrice del tempo e dello spazio una zuppa di riso, si elevasse a principio supremo di tutte le cose anche l'avanzo delle vivande sacrificali. Nello stesso libro XI dell' Atharvaveda l' inno terzo è la glorificazione più assurda d' una zuppa di riso alla quale sono dedicate ben 56 strofe con la ventunesima che suona precisamente così: « nell'ucchi*st*a si foggiarono sei volte ottanta dei ». È fuori, quindi, d'ogni dubbio che l'inno XI, 7 dedicato all' ucchi*st*a deve annoverarsi fra quelli che cercano la causa suprema non già nell'uomo stesso ma in qualche potenza esterna, nel caso nostro, in un simbolo sacrificale.

Non possiamo, quindi, condividere l'opinione del Deussen il quale con sforzo mirabile d'acume cerca di dimostrare che l' ucchi*st*a è ciò che avanza del mondo dopo che da questo abbiamo sottratta ogni fenomenalità[65], è, in altri termini, il *Ding an sich.*

L' importanza dell' inno all' Ucchi*st*a non risiede in un intrinseco valore filosofico, chè anzi esso è uno dei soliti mostruosi parti della fantasia sacerdotale delirante sull' onnipotenza del sacrificio, ma piuttosto nel rivelarci fino a quale grado era progredita la speculazione fuori delle solite sfere dei preti ufficianti. È prezioso, per esempio, veder quattro volte affermato[66] che la pienezza della vita (*çrīr*

mayi) della quale il poeta è conscio, ciò che è nel fondo della sua personalità (*tan mayi*)[67], ha le sue radici nell'Ucchi*sta*. Indubbiamente qui si accenna al concetto dell'ātman, ma per combatterlo, per provare che anche l'*ātman* non è la causa prima ma è subordinato all'Ucchi*sta* che è la vera causa delle cause. L'inno XI, 7 non può quindi considerarsi come un precursore della dottrina upanishadica dell'Atman, ma rivela che di tale dottrina era già impregnato l'ambiente e che contro di essa insorgeva il ritualismo brahmanico. Gli avversari troppo zelanti ci danno spesso la documentazione di idee che ignoreremmo se essi non si fossero dati la briga di combatterle.

Del pari nella strofa 17 troviamo menzionato il *karman* tra le cose che sono radicate nell'Ucchi*sta*, e al *karman* non sembra attribuito il significato di pratica sacrificale, ma quello di opera, azione in generale. Lo stolto glorificatore dell'avanzo del sacrificio ci rende pure il segnalato servigio di documentare che ai suoi tempi i due concetti razionalisti dell'*ātman* e del *karman* erano già patrimonio della speculazione filosofica.

Inni atharvanici che cercano Dio fuori dell'uomo : i due inni al Tempo (XIX, 53, 54).

E che questa fosse progredita ci viene attestato dai due inni al Tempo i quali rappresentano l'indirizzo del pensiero verso la ricerca del sostrato del mondo, fuori bensì dell'uomo, ma in qualche cosa di razionale e di scientifico.

Avemmo già occasione di leggere nel secondo inno a Rohita[68] che tra le cose con cui egli s'identifica e che anzi provengono da lui, c'è Kāla, il Tempo. Il Tempo era una di quelle entità riconosciute come gareggianti per il primato su tutte le possibili cause supreme. Nulla accade fuori del tempo, creazione e distruzione, tutto che nasce, muore e rinasce è prodotto del tempo: dunque il tempo è la ragione ultima delle cose. Ragionare così potrebbe anche uno di noi, e così appunto si ragionava pure da alcuni nell'antica India accanto, e questo è lo stupore, a chi proclamava fattore del mondo il sole, il bove, la vacca, l'avanzo d'una vivanda sacrificale. Com'è naturale, i due inni al Tempo si segnalano anche per chiarezza e sincera inspirazione poetica. A parte l'inevitabile enumerazione delle divinità che l'autore vuole detronizzare rappresentandole quali creature di quella ch'egli si prefigge di sublimare, ci sono pure immagini e pensieri che soprattutto dell'inno IX, 53 fanno una gemma letteraria. L'autore non risparmia certo la suscettibilità dei brahmani, perchè ciò che questi hanno di più caro e di più sacro egli si compiace di mostrare dipendente dal Tempo, mero prodotto del Tempo che tutto crea e tutto distrugge: il sole arde nel Tempo[69], Brahma ha le sue basi nel Tempo, Prajāpati è figlio del Tempo, l'ardore ascetico creativo proviene dal Tempo, il sacrificio ebbe impulso e vita dal Tempo[70]. Che Brahma, Prajāpati e il tapas (ardore ascetico), sieno subordinati al Tempo viene ripetuto due volte[71], come se una non bastasse. E se consideriamo, come è probabile, l'inno 54 continuazione dell'inno 53, si ripete per la terza volta che Brahma e il tapas sono

creature del Tempo[72]. Non è lecito scoprire in questa insistenza una sfida ai brahmani ortodossi?

Ma il vate novatore non mira soltanto ad abbattere i vecchi idoli: diventa veggente e poeta quando afferma che lo spazio si origina dal Tempo[73], che il Tempo è carico di semi, è padre e figlio delle sue creature, è la suprema delizia d'ogni creatura, perchè infatti ciascuno suole dire: è venuto il mio tempo, è venuta la mia ora[74]. Chiamare il nostro vate atharvanico un precursore di Einstein sarebbe semplicemente ridicolo, ma il trovare espressa l'idea che lo spazio (diças) nasce dal tempo deve indurre maraviglia in ogni lettore spregiudicato e convincerlo ancora una volta del fatto più volte segnalato: non essere mai mancata all'India fino dai primordi della sua storia la voce del genio solitario redentrice dei vaneggiamenti della folla. L'immagine del Tempo carico di semi (bhūriretā*h*) è quella stessa balenata alla mente di Shakespeare quando fa dire a Jago: «there are many events in the womb of time, which will be delivered»[75].

I due inni al Tempo documentano la presenza già nei tempi dell'Atharvaveda, di pensatori proclivi a studiare il mondo razionalmente e col metodo scientifico del naturalista. A cotesti pensatori allude indubbiamente la Çvetāçvatara-Upanishad là dove dice: «*svabhāvam* eke kavayo vadanti *kālam* tathānye parimuhyamānā*h*»[76]. Come risulta evidente, i filosofi inneggianti al Tempo sono accoppiati coi naturalisti che si limitano alla osservazione delle forze e dei fatti della Natura e rispondono agli indagatori del mistero: «vi basti sapere che le cose son fatte così, che la Natura è quella che è». Nulla può

essere più contrario allo spirito indiano di questa rinuncia a scrutare l'arcano dell'universo; di questo indirizzo del pensiero il quale indaga fuori di noi stessi, nel concetto di Tempo o di Natura, l'ultima causa dell'essere. Eretica doveva suonare agli orecchi dei più l'affermazione che il manas, il prā*n*a, ossia la psiche e la vita, traggano origine dal Tempo[77]. I due inni al Tempo dovettero far scandalo negli ambienti atharvanici e posteriormente. Una eco cospicua di tale scandalo nei tempi posteriori si ha appunto nel passo della Çvetāçvatara-Upanishad che chiama pazzi (parimuhyamānā*h*) quanti credono essere il Tempo o la Natura a far girare la ruota dell'universo. Il Tempo, la Natura sono meri concetti, presuppongono un soggetto pensante; nulla che io percepisco può essere causa di me stesso, e la causa delle cause deve quindi necessariamente trovarsi in me. È vano cercare Dio fuori dell'anima nostra. Questo è il ragionamento destinato a trionfare sempre mai nell'India, a conferire alla introspezione una prevalenza decisiva sulla osservazione esterna, a creare una scienza dello spirito e una ignoranza della materia. Nel Rigveda vedemmo già la speculazione orientarsi verso il concetto che l'*io* è l'essenza autogena; si tratta ora di rintracciare lo stesso filone nell'Atharvaveda.

Inni atharvanici che cercano Dio nell'uomo: gl'inni sulla struttura del corpo umano (X, 2; XI, 8).

Tutte le cose di questo mondo possono assumere un valore massimo o minimo secondo il punto di vista dal quale ci facciamo a considerarle. La mi-

sura del valore può mettersi nella dimensione, nella massa, nel peso, nel moto, ovvero in una particolare qualità, come sarebbe a dire, la lucentezza, la fragranza, la durata, l'utilità, la vitalità e via dicendo. Certi intelletti non riescono mai a sottrarsi al fascino che esercita la mole. Solo perchè una cosa è grossa, essa ispira stupore e ammirazione. Molti dimenticano che la corpulenza non fu mai vera grandezza e che le essenze più rare e più preziose possono concentrate risiedere in un atomo di materia. Ai dominati dall'ossessione ammirativa della mole l'uomo necessariamente appare come un inutile granello di polvere sperduto ed errante nell'immensità del creato. E se alla piccolezza dell'uomo si aggiunge la considerazione della sua debolezza ed impotenza, se si pensa che *non ha natura al seme dell'uom più stima o cura ch' alla formica, e che un'onda di mar commosso, un fiato d'aura maligna, un sotterraneo crollo può distruggere popoli in modo che avanza a gran pena di lor la rimembranza*, siamo sforzati a dire insieme con Lear: «ciò che le mosche per i monelli, siamo noi per gli dei: ci ammazzano per trastullarsi». All'ammirazione per la corpulenza si associa così l'ammirazione per la violenza.

Ma c'è pure un altro punto di vista dal quale si può considerare l'uomo. Di fronte alla immensa montagna sulla quale egli per caso si trova, quanto più nobile della massa incosciente della propria altezza e della propria ricchezza, è lui che la misura, ne utilizza la vegetazione, ne estrae i tesori? Togliete il pigmeo consciente ed alacre che percependo la montagna le dà e nome e forma, dimensione e

colore, maestà e pregio, che resterà più del gigante insensibile ed inerte? E chi ammazza avrà per il mero fatto di ammazzare maggior valore dell'ammazzato? La cieca furia devastatrice del terremoto varrà in natura più del più umile pensiero umano? La scala dei valori è ciò che v'è di più importante e delicato a questo mondo.

L'uomo è, in realtà, il più grande miracolo che ci sta sott'occhio, sia che con spirito filosofico ci facciamo ad analizzarne il mirabile organismo fisico, sia che ne studiamo l'arcana divina psiche. Nei due inni dell'Atharvaveda X, 2, XI, 8, questa persuasione della grandezza dell'uomo è espressa nel modo più originale e sincero.

Nell'inno X, 2 l'autore con artistica avvedutezza anatomizza il corpo umano prendendo le mosse dal piede, la parte più umile, per poi procedere ad ammirare, dal basso in alto, le gambe, le cosce, il tronco, le braccia, il collo, la cervice. È un vero e proprio *crescendo* che gl'interpreti si sono lasciati sfuggire quando, per esempio, credono che nella prima strofa si parli della carne dell'intero corpo, delle abili dita della mano, delle braccia[78]. La prima strofa è tutta dedicata alla glorificazione del piede, e se pure si resta incerti sul significato di qualche espressione e soprattutto dell'enimmatico vocabolo *ucchlakha,* all'ingrosso il poeta vuol dire:

«Chi mai creò i calcagni dell'uomo e li rivestì di carne; chi i malleoli e i diti che servon di fregio con un intervallo fra l'uno e l'altro; chi nel mezzo il dorso del piede; chi la pianta?».

Fino alla strofa nona il vate, procedendo sempre dal basso in alto, segnala la stupefacente struttura

delle altre membra chiedendosi: perchè mai i malleoli furono messi sotto e le giunture del ginocchio sopra; perchè furono separate le gambe e chi ha mai capito l'articolazione del ginocchio; chi ha attaccato le gambe ai ginocchi e le cosce al tronco affinchè questo possa reggersi e, se vuole, piegarsi; quali e quanti dei saldarono il tronco col collo, disposero nella loro sede i due capezzoli, l'osso del collo, le spalle e le costole; chi appiccicò all'uomo le braccia esclamando: compia azioni forti; chi praticò i sette fori nella testa, i due orecchi, cioè, le due narici, i due occhi e la bocca, i sette fori vittoriosi conquistatori in grazia ai quali quadrupedi e bipedi vanno per la loro via; chi può sapere chi è Colui che dopo aver messo nelle mascelle dell'uomo la mobile lingua e aver dato a questa la voce, la Grande, si aggira, rivestito d'acqua, nell'interno degli esseri[79]; chi è quel dio che creò il cervello dell'uomo, la fronte, l'occipite, il teschio?

Nelle strofe 9-17 il vate procede a considerare con ammirazione i processi fisiologici e psichici ed accenna al miracolo della circolazione del sangue e degli umori[80], al portento della respirazione[81], delle sensazioni di piacere e di dolore[82], al mistero del sonno e della morte[83], allo stupefacente fatto della riproduzione, all'arcano del pensiero e della parola[84], e giunge all'apoteosi dell'uomo quando esclama: «per mezzo di che cosa distese egli le acque, fece brillare il giorno, accese l'alba e regalò l'avvento della sera?»[85].

Ecco l'uomo diventato dio, e dio resta quando alla domanda: «per mezzo di che cosa ha egli occupato la terra, ha abbracciato il cielo, è più grande

dei monti, trascende le opere, ha conseguito la scienza divina? »[86], si risponde che a tale celsitudine egli è giunto perchè in lui risiede Brahma[87]. Il corpo umano è la città di Brahma[88], e in esso c'è un vasello aureo che serve di dimora a un folletto provvisto di anima che conoscere può solo chi conosce Brahma[89].

Perchè il vate adopera questo linguaggio simbolico e parla di vasello aureo e di folletto provvisto di anima invece di dirci apertamente: nel cuore dell'uomo risiede l'anima che è tutt'una con Brahma, che è il vero Brahma? Gli è che l'affermazione doveva sonare eretica, e la parola *ātman* si pronunziava a bassa voce come quella che incarnava un concetto razionalista in antitesi a quello di Brahma. Il concetto di ātman si fece largo a poco a poco, modestamente, a furia di concessioni al concetto di Brahma, e lo si lasciò vivere e prosperare solo in grazia alla sua arrendevolezza, al rassegnarsi che esso fece a venire identificato col Brahma tanto profondamente ed essenzialmente diverso da lui.

A chi ora ritorni su questo inno X, 2 non può più sfuggire il valore che esso ha. La grande ammirazione del vate per la struttura del corpo umano trova la sua ragion d'essere soprattutto nella chiusa dell'inno: il corpo è la sede di quella mirabile essenza che è l'anima, miracolo dei miracoli, sola ed esclusiva espressione di Dio. E l'anima è ciò che appunto conferisce dignità e valore all'organismo. Negata che si sarà l'esistenza del folletto provvisto di *ātman* dimorante nel vasello del cuore, il corpo umano non desterà più ammirazione ma aborrimento e nausea. L'inno X, 2 dell'Atharvaveda costituisce,

quindi, un punto di partenza di cui l'ultima meta si trova nelle ben note meditazioni dei buddhisti sul cadavere quale simbolo della caducità che più deve ispirare orrore e distogliere l'uomo dal falso concetto dell'*io* e dall'amore di sè stesso. Abbiamo i due antipodi e la traccia del lungo secolare cammino che dall'Atharvaveda al Buddhismo dovrà percorrere il pensiero speculativo degl'Indi.

L'inno X, 2 col suo maraviglioso *crescendo* di ammirazione per l'uomo, a cominciare dalla struttura del piede fino al cuore sede dell'anima immortale, sta a documentare una maturità di pensiero quale il Rigveda non può rappresentare nemmeno col più eletto dei suoi inni filosofici, ed io duro fatica a rendermi ragione della titubanza che si mostra da molti a trovar nell'Atharvaveda il ponte di passaggio dal Rigveda alle Upanishad. Nell'inno X, 2 la divinità non è forse già trasferita nell'uomo e il concetto di ātman non è già bello e formato? Sono già tante le oscurità nell'evoluzione del pensiero dell'India, che mi par superfluo volerle moltiplicare con esagerate cautele scientifiche.

Il grande pregio dell'inno X, 2 è riconosciuto dall'Oldenberg con le seguenti parole: « è questo il riscontro indiano, colmo di fresca stupita meraviglia e ammirazione, certo inferiore quanto a forma e profondità, del canto ellenico: ci sono molte maraviglie, ma nulla è più maraviglioso dell'uomo »[90].

Il Winternitz, invece, pronuncia un giudizio assai severo: « mentre in un famoso inno del Rigveda (X, 121) un profondo pensatore ed un vero poeta con ardite parole accenna alla grandiosità del cosmo e dubbioso indaga chi può esserne il Creatore,

un versaiuolo in Atharvaveda X, 2 enumera successivamente tutte le membra dell'uomo e domanda chi le ha create »[91].

Come dinanzi al corpo umano il vate atharvanico ed il monaco buddhista si comportano diversamente, tanto diversamente che l'ammirazione dell'uno si converte nel ribrezzo che sente l'altro, così pure dinanzi all'inno che celebra le maraviglie della creatura umana il giudizio del Winternitz ed il mio sono diametralmente opposti.

Anche più importante come documento di filosofia razionalista è l'inno atharvanico XI, 8. Attraverso la voluta oscurità e la bizzarria di molte strofe s'intravvede in esso non solo il trionfo del principio che è vano cercare Dio fuori dell'uomo, ma anche il tentativo di sostituire a Brahma, simbolo di concetti sacerdotali e liturgici, qualche cosa di più razionale e che logicamente ha maggior diritto d'essere considerata come ultima causa delle cose.

Quando *Manyu* scelse una sposa della famiglia del *Sankalpa*, gli altri proci erano *Tapas*, *Karman* e, maggiore di tutti, *Brahma*.

Il Deussen[92] ravvisa in Manyu il *Wille* schopenhaueriano ed in Sa*n*kalpa l'*Intelletto*. Dal matrimonio dei due dovrebbe originarsi l'uomo. A me pare impossibile penetrare nel simbolo fantastico del poeta indiano: che cosa rappresenti Manyu, che cosa la donna della famiglia del Sa*n*kalpa resta un enigma. Certo ci aggiriamo in un ordine d'idee affine a quello che l'inno rigvedico X, 129 ci fece conoscere: in principio questo mondo era una massa d'acqua indistinta, ed il *tapas* ed il *kāma* agirono come forze creatrici, gli dei tutti seguirono non pre-

cedettero la creazione. Che il connubio di Manyu e di Sankalpa rappresenti nell'inno atharvanico la parte di *Kāma* (amore?). L'importante è di riconoscere che Brahma, chiamato nella seconda strofa il maggiore dei proci, fa un fiasco solenne, in quanto che nella strofa sesta è detto che Manyu[93] ed Akūti, la donna, cioè, della famiglia del Sankalpa, sposati che si furono, non trovarono da onorare nessun dio, origine delle cose, all'infuori del Karman.

Due volte è detto che Tapas e Karman dimoravano nel profondo del grande oceano[94], ossia indubbiamente, dell'*apraketam salilam* di cui è parola nell'inno X, 129 del Rigveda, mentre non esistevano ancora nè Brihaspati nè Dhātar[95], due figure che si identificano con Brahma. Come qualunque altro dio secondario Brahma fa la sua entrata nel corpo umano in compagnia degli inni rigvedici, dei canti del Sāmaveda e delle formule del Yajurveda[96]. Vero è che Brahma entra una seconda volta nel corpo dell'uomo insieme con le acque, gli dei e Virāj, per governarlo in qualità di Prajāpati[97]. Questa identificazione di Brahma e Prajāpati serve, molto probabilmente, come del resto ha già osservato il Deussen[98], ad eliminare la figura di Prajāpati, ad infliggere, cioè, un altro fiero colpo al panteon tradizionale. Nè mi pare che Brahma possa restare lusingato dalla sentenza: «chi conosce l'uomo pensa: ecco Brahma, perchè nell'uomo stanno tutti gli dei come in una stalla le mucche»[99]. S'incontra qui lo stesso principio informatore dell'inno X, 2: l'unica possibile espressione della divinità è l'individuo umano nella mirabile sua struttura fisica e psichica, talchè il vero Brahma è in noi, nel nostro ātman.

L'inno XI, 8, lungi dal costituire un documento storico della prevalenza dell'idea clericale incarnata in Brahma, segna di questa il tramonto a vantaggio della nuova vitale idea incarnata nell'ātman. Non so come il Deussen possa riuscire a giustificare l'affermazione che nell'inno XI, 8 « *oberstes Prinzip ist das Brahman* »[100]. In nessun verso tale pretesa superiorità di Brahma viene mai affermata, mentre risulta con evidenza da tutto l'inno il conato di abbassare gli dei e sublimare l'uomo. È vano, dice infatti il poeta, affermare che questo o quel dio ha creato il mondo, perchè dovremmo poi saper dire chi ha creato il creatore, talchè prima d'Indra, di Agñi o di Dhātar, o di qualunque altro dio, bisognerebbe ammettere un Indra più antico progenitore d'Indra, un Agni più antico progenitore di Agni, un Dhātar più antico progenitore di Dhātar, e così via. Si avrebbe così *un regressus in infinitum*. Saggio sarebbe invero chi potesse affermare d'avèr visto in carne e in ossa il primo Creatore o la prima forma del Creato[101]. In questa espressione del poeta non c'è ombra di millanteria, come vorrebbe il Deussen[102], ma anzi l'avvertimento che a nessuno è dato di conoscere i veri primi fattori della creazione, il primo mondo che dovette preesistere a tutti gli altri. La legge della causalità impera tirannicamente nel mondo esterno e non consente che ci arrestiamo mai se dagli effetti si tenta di risalire alle cause. Non c'è che una cosa sola che sfugga alla legge della causalità, e questa è il nostro io, l'arcano della coscienza, che non può avere logicamente nè un principio nè una fine. Questa verità mi sembra resti adombrata nel racconto che il poeta ci fa della creazione

dell'uomo. I dieci dei rappresentati da Manyu, e cioè l'apparato psichico, ciò che un vate rigvedico ha chiamato il senza-ossa preesistente a quello che è fornito di ossa, mise insieme capelli, ossa, tendini, carne, midollo, il corpo umano insomma, e non trovando altro sostegno fuori del corpo stesso, vi entrò dentro[103]. Foggiato che fu il corpo umano tutto che di bene e di male c'è nel mondo penetrò in esso: bontà e malizia, fede ed empietà, sapienza ed ignoranza, schiere giulive di gioie e voluttà e vecchiezza, calvizie e canizie[104]. Il sole e il vento furono partecipi rispettivamente dell'occhio e del respiro dell'uomo, e il Fuoco si ebbe il resto[105]. L'universo è dunque sintetizzato, concentrato nell'uomo. A che cercar Brahma fuori dell'uomo? Brahma è qui, nel corpo umano, chè tutti gli dei stanno in esso come mucche in una stalla[106].

Ma l'affermazione più audace e razionalistica che incontriamo nell'inno e che addirittura trascende i tempi, è quella contenuta nella strofa sesta. Quanto siamo venuti esponendo fin qui del contenuto dell'inno si riallaccia a quel filone d'idee razionaliste che cercammo di scoprire nel Rigveda e che stiamo ritrovando e seguendo nell'Atharvaveda: tramonto definitivo del politeismo, affermazione della perfetta corrispondenza fra macro- e microcosmo, tendenza a cercar nell'uomo la divinità, ossia a sostituire al concetto clericale e liturgico del Brahma il concetto laico e naturalistico dell'ātman. Ma nella strofa sesta fa la sua apparizione il *Karman*, l'altro importantissimo concetto che conoscemmo nel Rigveda sotto la accezione di opera sacrificale e che vedemmo destinato a rappresentare una delle parti più cospi-

cue nella storia religiosa dell'India. Orbene, il nostro vate atharvanico dice che in principio dimoravano nel profondo della massa delle acque il *Tapas* ed il *Karman*, ma che dei due fu il *Tapas* a procedere dal *Karman*, talchè il *Karman* va onorato come la suprema delle cause, e difatti come tale lo onorarono i dieci dei che poi foggiarono il corpo umano. Dato il colore razionalista dell'intero inno sarebbe arbitrario attribuire a *Karman* il significato di opera sacrificale, sicchè avremmo qui la documentazione più antica del Karman quale è concepito nel periodo upanishadico e anche più nel buddhismo. *Karman* nel nostro inno sarebbe già l'azione in generale, quella che foggia il destino dell'uomo, tutto l'uomo, quella che è la molla del ciclo inesauribile delle nascite e delle morti, ossia del sa*m*sāra senza principio e senza fine.

La strofa sesta dell'inno XI, 8 dell'Atharvaveda va, ad ogni modo, segnalata all'attenzione degli studiosi i quali, per quanto io sappia, hanno sorvolato su di essa. Soltanto il Ludwig, evidentemente colpito dall'audace affermazione, la stampa in carattere diverso: « *dieses* (karma) *haben als höchstes, sie verehrt* »[107].

Inni atharvanici che cercano Dio nell' uomo: gl' inni al brahmacàrin e al prâ*n*a (XI, 5; XI, 4).

Affermatosi il principio che Dio non può cercarsi altrove che nell'uomo, nell'individuo, la fantasia indiana, come al solito, si sbizzarrisce nel proporre il tipo d'individuo o l'essenza individuale che meglio si presta ad essere la sede della divinità.

Quando Dio si cercava fuori dell'uomo, chi Lo vedeva in Rohita, chi nella vacca o nel bove, chi nel residuo del sacrificio e chi nel tempo; ora che Dio si cerca nell'uomo c'è chi Lo vede in ogni corpo umano e chi invece in un particolare uomo o in un particolare principio informatore dell'uomo, come sarebbe a dire lo spirito vitale, l'anima e così di seguito.

L'autore dell'inno atharvanico XI, 5 sceglie fra gl'individui umani lo studente brahmanico come il più degno d'incarnare, d'essere la divinità suprema. Ogni indiano appartenente alle prime tre caste era tenuto negli anni dell'adolescenza e della prima gioventù a percorrere un alunnato in casa d'un maestro che gl'insegnava la scienza del Brahma. Tra i doveri dello scolaro c'era soprattutto quello d'esser casto e di esercitare l'ascesi, cioè di vivere una vita santa, di praticare, tradurre in atto il brahma (brahmacārin). Un audace poeta osa, quindi, esclamare: e che altro brahma c'è all'infuori di quello praticato dal giovane studente? Il vero, il solo Brahma è, dunque, lo studente brahmanico, e nel principio del mondo, sulla distesa delle acque caotiche, uno studente brahmanico creò le cose tutte esercitandosi nell'ascesi[108] Brahma è nato dopo lo studente brahmanico, anzi da quest'ultimo procede al pari di tutti gli altri dei e della loro immortalità[109]. Lo studente brahmanico creò Brahma, le acque primordiali, lo spazio, Prajāpati, Paramesh*t*hin, la materia; nascosto in grembo all'eternità fu lui che sotto le spoglie d'Indra sgominò gli Asura. Erbe, passato e futuro, giorno e notte, albero secolare, anno e

stagioni, sono tutte creature dello studente brahmanico[110].

È possibile parlare un linguaggio più razionalista, negare più apertamente l'esistenza concreta degli dei e di Brahma e proclamare con maggiore crudezza che l'unica realtà, il metro, il principio, la fine di tutte le cose è l'uomo?

Anche questo inno al brahmacārin fa dunque parte di una tradizione filosofica tutt'altro che ortodossa, tutt'altro che favorevole al concetto impersonale del Brahma, ma tendente anzi a sostituire al Brahma l'ātman, o, almeno, a identificarlo con l'ātman.

Un altro poeta proclama che il principio animatore dell'universo è il Prā*n*a, ossia il respiro quale suprema espressione di vita. Si può vivere senza nè muoversi, nè parlare, nè sentire, ma non si può vivere senza respirare. Il corpo che giace inerte nel sonno sappiamo che non è morto perchè lo sentiamo respirare. Avviciniamo alla bocca dello svenuto uno specchio, e se questo si appanna rassicurati esclamiamo: vive, vive. L'alito appare volgarmente come il supremo segno di vita e quindi s'identifica con la vita stessa. Compreso di stupore il vate atharvanico osserva: nei dormienti ritto sta Egli in piedi sempre vigile e giammai si pone a giacere; nessuno ha mai udito ch'Egli abbia mai dormito nei dormienti[111].

Il respiro non si arresta mai, non dorme mai, è il miracolo della vita, il sostegno del microcosmo e quindi anche del macrocosmo, è il Creatore, è Dio.

La corrispondenza fra macrocosmo e microcosmo, della quale avemmo occasione di occuparci nel capitolo dedicato al Rigveda, è un assioma anche

per l'Atharvaveda. Abbiamo segnalato testè il passo atharvanico che conguaglia sole ed occhio, vento e fiato, fuoco e ciò che, detratti occhio e fiato, avanza del corpo umano[112]. La strofa 33 dello stesso inno XI, 8 ribadisce che appena l'uomo muore, l'occhio si ricongiunge col sole, il fiato col vento, il resto del corpo col fuoco. Il convincimento che nell'uomo circolino gli stessi elementi informatori dell'universo, che lo scambio di essi è continuo fra l'individuo umano e il mondo, che in altri termini esiste una unità sostanziale fra micro- e macrocosmo, non era confinato ai circoli dei sapienti ma diffuso tra il popolo. In una invocazione a vari dii contro le malattie, cioè in un passo che nulla ha a che vedere con l'alta speculazione e si riallaccia a pratiche superstiziose di magìa, troviamo daccapo adeguati il sole con l'occhio e il vento col fiato[113]. Per assicurare longevità a qualcuno un mago atharvanico così lo invita: « vieni qua alla luce dei vivi, ti traggo verso una vita di cento autunni; svincolandoti dalla morte, dall'imprecazione, ti prolungo la vita. Dal vento ho portato via il tuo respiro, dal sole la tua forza visiva... »[114].

Se a base di tutti i fenomeni vitali c'è il respiro, il Prā*n*a, che vigila nel dormente e gli permetterà appena desto di vedere, udire, pensare, muoversi e via dicendo, che cosa se non un Prā*n*a cosmico si nasconderà in fondo alla vita universale, e sarà il Dio che produce il tuono, il baleno, la pioggia, il giorno e la notte, l'oggi e il domani? L'Universo intero alita come alita l'uomo, il quale è un semplice atomo pervaso dall'oceano di vita che irrompe in ogni cosa senza un solo attimo di tregua. La morte

non è che una parvenza; sotto la morte si nasconde la vita come sotto la malattia si nasconde la salute; non si concepisce arresto, argine al perenne trionfante fluire della vita, del Prā*n*a che accende tutti i giorni l'alba e rinverdisce i prati ad ogni primavera. Sol che l'uomo si senta parte di questa unica universale fiumana di vita che tutto investe e soggioga, egli non potrà fare a meno di cadere in ginocchio e sciogliere al Prā*n*a il seguente inno: « sia reso omaggio al Prā*n*a che tutto domina, che fu il signore di tutte le cose, e sul quale tutte le cose poggiano. Sia reso omaggio al tuo mugghiare, o Prā*n*a, al tuo tonare, balenare, piovere. Quando il Prā*n*a mugghia nel suo tuono sulle piante, queste restan fecondate, ricevono i germi e molteplici nascono. Quando, venuto il tempo, il Prā*n*a mugghia sulle piante, tutto allora esulta, qualunque cosa è sulla terra. Quando il Prā*n*a ha inondato di pioggia la vasta terra, gli animali allora giubilano e dicono: certo ci sarà abbondanza per noi. E le piante bagnate dalla pioggia così parlano al Prā*n*a: tu ci hai prolungato la vita, tu ci hai rese tutte fragranti[115]. Il Prā*n*a si stringe fra le braccia le creature come un padre il figlio diletto, il Prā*n*a è il signore di tutto, di ciò che respira e di ciò che non respira. Il Prā*n*a è la morte, il Prā*n*a è la malattia, il passato ed il futuro[116]. Non è lecito a Lui che è il Cigno tirar fuori un sol piede dai flutti, perchè se ciò facesse non ci sarebbe più nè oggi nè domani, nè notte nè giorno, nè mai più albeggerebbe. O Prā*n*a, non volgerti via da me, non voler essere un altro da me; come l'embrione delle acque io ti avvinco a me, o Prā*n*a, per vivere »[117].

Nessun popolo ha, come l'indiano, sentito più gagliardamente la pienezza della vita, si è più inebriato di vita, è meglio riuscito a sopprimere la coscienza individuale e ad identificarsi col gran mare dell'essere. L'io è una prigione angusta nella quale confinato il fenomeno della vita diventa suscettibile di fine, diventa la goccia che avulsa dalla gran massa delle acque svapora. Tutto è dunque di sfondare il muro della prigione, ricongiungere la goccia all'oceano per diventar partecipi d'immortalità. L'inno atharvanico al Prā*n*a, al fiato animatore del cosmo, prelude allo ātman upanishadico, anticipa gli eroici furori di quei vati che sentiranno Dio in sè stessi e sè stessi in Dio. Una riprova di ciò che qui si afferma non è forse il fatto che nella seconda sezione della Praçna-Upanishad si trova un inno il quale è una evidente riduzione dell'inno atharvanico XI, 4?

Inni atharvanici che cercano Dio nell'uomo: i due inni al Sostegno (X, 7; X, 8).

I due inni a Skambha, ossia a quello che è il sostegno dell'universo, rigurgitano di simbolismo e d'indovinelli destinati a restare in parte disperatamente insolubili. Constano ciascuno di 44 strofe nelle quali il vate si domanda chi o che cosa è il vero fulcro del mondo, e infine nell'ultima strofa dell'inno X, 8 conclude: « non teme più la morte chi conosce l'Atman saggio, mai vecchio, sempre giovane, esente da brame, costante, immortale, autogeno, sazio di linfa vitale, in nulla deficiente ». La gran parola è stata infine pronunziata; ciò che con reticenza si affermava, che mediante perifrasi si la-

sciava intendere, viene ora chiaramente e solennemente proclamato: il fulcro del mondo è l'Atman. « Dopo tanti effetti di luce scintillanti attraverso le nuvole il sole infine si fa largo nella strofa finale con la parola Atman, e si raggiunge una concezione dello Essere primordiale oltre la quale, a differenza di tutte le altre concezioni, è impossibile spingersi »[118].

L'analisi che il Deussen ha fatto[119] di questi due inni X, 7 e X, 8 e l'interpretazione che di essi ha dato, costituiscono lo studio più accurato, profondo e geniale che fin qui possediamo sulle più o meno oscure 88 strofe atharvaniche. Non starò a ripetere quanto il Deussen ha scritto in proposito, ma segnalerò qualche nuovo punto di vista dal quale si possono considerare i due inni, segnatamente nelle loro relazioni con gl' inni atharvanici che già abbiamo esaminati e sulla interpretazione dei quali discordiamo dal Deussen.

Certo è la prima volta, anzi l' unica, che nell'Atharvaveda si pronunzi la magica parola Atman nel senso che avrà poi nelle Upanishad. Ciò fa dire all'Oldenberg[120] che la strofa X, 8, 44 è *certamente ben tarda*. Possiamo rallegrarci di non sentire che è addirittura una interpolazione! Solo la scoria gode del privilegio d'essere creduta genuinamente antica. Ma secondo il nostro modesto parere più volte espresso, la storia del pensiero dell'India ci mostra fino dai tempi più antichi due correnti parallele: quella della religione statica e formalista e quella della religione dinamica e progressiva. Non vedo nessuna ragione intrinseca per considerare la strofa X, 8, 44 come tardiva. In essa si fa, è vero, men-

zione dell'Atman, ma sostanzialmente non si afferma nulla che non fosse già entrato nella coscienza di molti, se è vero quanto abbiamo cercato di dimostrare, che, cioè, nei due inni dedicati alla esaltazione del corpo umano, nell'inno allo studente brahmanico e in quello al Prā*n*a, si è già affermato vittoriosamente il principio che Dio è nell'uomo e che il vero Brahma è l'Atman. La strofa X, 8, 44 non è una nota discordante nell'Atharvaveda, ma, se mai, la nota più alta d'una intera scala. Essa, infatti, segue la strofa 43 la quale può ben chiamarsi una variante della strofa X, 2, 32 come risulta dal seguente confronto:

« Il fior di loto dalle nove porte, avviluppato nei tre *guna*, in esso quale folletto dotato di un ātman risieda, lo sa soltanto chi conosce il Brahma » (X, 8, 43);

« Nel vasello aureo dai tre razzi, che ha tre sostegni, in esso quale folletto dotato di un ātman risieda, lo sanno, invero, quelli che conoscono il Brahma » (X, 2, 32).

Il fior di loto e il vasello aureo vogliono rispettivamente designare il cuore dell'uomo, sede dell'Atman. Il trovare che la stessa immagine del folletto (Yaksha) ricorre nei due inni, elimina ogni dubbio sulla loro stretta parentela. Dunque, già nello inno X, 2, 32 si è raggiunta la piattaforma filosofica delle Upanishad, e non avevamo bisogno della strofa X, 8, 44 per vedere bell'e formata nell'Atharvaveda la nuova dottrina dell'Atman. L'immagine del folletto si ritrova nella Kena-Upanishad[121] a dimostrare la superiorità del Brahma, identificato ormai con l'Atman, su tutti gli altri dei.

Del gran folletto, ossia dell'Atman, è fatta ancora menzione in X, 8, 15 e X, 7, 38. In questa ultima strofa leggiamo:

« Un gran folletto in mezzo ai mondi esercitandosi nel Tapas si librò sul dosso delle acque: in lui sono confitti tutti gli dei come nel tronco dell'albero i rami all'intorno ».

Skambha, cioè lo stesso folletto, è nato, secondo la strofa X, 7, 36, dalla fatica (çrama) e dalla penitenza (tapas).

O m'inganno o c'è qui una assonanza coi passi XI, 5, 26; XI, 8, 2, 6, nel primo dei quali lo studente brahmanico si esercita anche lui nel tapas sulla distesa delle acque primordiali, precisamente come il gran folletto; e nel secondo passo i dieci dei, ossia l'apparato psichico che formerà il corpo dell'uomo, non trovano da venerare in principio altro che il *tapas* ed il *karman*, procedono, in altri termini, dal *tapas* e dal *karman* precisamente come il gran folletto dal tapas e dallo çrama. Che in çrama (sforzo, fatica) si possa vedere una variante per karman (azione, opera), mi pare senz'altro lecito.

I due inni a Skambha si riallacciano, dunque, a tutti gli altri inni dell'Atharvaveda nei quali la divinità si cerca nell'uomo; fanno parte d'una famiglia di inni; rappresentano tutto un indirizzo di pensiero, e non sono soli, come vorrebbe il Deussen, a permetterci di scoprire nell'Atharvaveda la dottrina dell'Atman.

A prescindere dai simboli enimmatici che abbondano nei due inni, sono parecchie le strofe che si segnalano per slancio lirico e profondità di pensiero. « Verso chi aspirando » si chiede fra l'altro

il vate « s'erge con la sua fiamma il fuoco, verso chi aspirando soffia il vento; da chi vanno le quindicine e i mesi e l'anno; verso chi si affrettano le due vergini di diverso colore, la luce del giorno e la tenebra della notte; verso chi corrono anelanti le acque? »[122].

La risposta a queste domande si ha nel verso 17: tutto che vive aspira a raggiungere il fulcro del mondo, e « conosce il fulcro del mondo chi sa che Brahma è nell'uomo ».

Il Deussen avverte[123] che qui s'intende parlare dell'uomo cosmico, del Purusha che, com'è detto nella strofa 15, ha per vene l'oceano. Ma non è forse perfetta la corrispondenza fra macro- e microcosmo, e dal punto di vista filosofico non si equivalgono uomo cosmico ed individuo umano, ātman universale ed ātman particolare? L'importante è di vedere che il Brahma, al pari di tutti gli altri principii supremi sacerdotali, ossia Parameshthin, Prajāpati, jyeshtham brāhmanam, è subordinato all'uomo.

« Un ramo fittizio che sporge è preso dalla gente per la suprema realtà. Grandi sono, invero, gli dei nati dal non-essere, eppure essi sono soltanto un mero membro di Skambha. Si affanna l'uomo ad invocare nomi con nomi prima del levar del sole, prima dell'aurora, mentre l'Increato, nato che fu, penetrò in questo suo dominio oltre il quale nulla c'è di più alto »[124].

L'Increato è, naturalmente, Skambha, il Purusha cui fa da sgabello la terra, e di cui il cielo è la testa, l'atmosfera il corpo, sole e luna gli occhi, il fuoco le fauci, il vento il respiro[125].

Le maggiori assonanze con le Upanishad si rintracciano facilmente nell'inno X, 8, il quale in al-

cune strofe parla di Skambha nei termini stessi che si adopreranno per magnificare l'ātman: ciò che si muove e vola e nel tempo stesso è immobile, ciò che alita e non alita, ciò che è più sottile d'un capello e più vasto dell'universo, ciò da cui sorge il sole e in cui tramonta si chiama Skambha nelle strofe 11, 25, 16 dell'inno X, 8 dell'Atharvaveda, si chiama ātman in Içā-Upanishad, 5; Kā*th*aka-Up. 2, 20, 21; Chāndogya-Up. 3, 14, 3; B*r*hadāra*n*yaka-Up. 1, 5, 23. Skambha ed ātman sono dunque due nomi dati alla stessa entità; anzi, chi adoperava la parola Skambha, pentitosi infine, ha dichiarato di dar la preferenza al vocabolo ātman, secondo risulta dalla strofa X, 8, 44 più sopra citata e discussa.

Il valore filosofico del concetto di ātman.

Quale che sia il vero significato etimologico della parola *ātman*, essa indubbiamente sta a designare il concetto dell'*io*. Atman prima d'essere un sostantivo è il pronome riflessivo, e là dove noi diciamo: «conosci te stesso», gl'indiani dicono: «ātmānam ātmanā paçya» ossia «scruta te stesso con te stesso».

Che la ricerca della divinità sia infine sboccata nel concetto dell'*io*, che il centro del miracolo, il fulcro della vita religiosa sia stato intravveduto nell'enimma della coscienza individuale già nei remoti tempi dell'Atharvaveda, è un titolo di gloria imperitura che nessuno potrà mai contestare al popolo indiano. Sbaglierebbe chi nel tener dietro alla evoluzione del pensiero religioso vedico considerasse come mero oggetto di curiosità e soltanto come di-

mostrazione della fervida ed irrequieta fantasia degl'Indi il succedersi di tanti dii e delle più svariate credenze. Abbiamo visto, infatti, politeismo, kathenoteismo, monoteismo, panteismo contendersi la palma, e solo con uno sforzo di memoria riusciamo a ricordarci della folla dei nomi degli dei oggi elevati sull'altare, domani rovesciati nella polvere.

In realtà, sotto questa apparente anarchia religiosa il pensiero fa le sue più varie esperienze e si avvia alla conquista del vero, e nulla vi può essere di più interessante istruttivo e prezioso del veder culminare tanta esperienza religiosa nel concetto dell'*io*, dell'ātman.

Non sembri paradossale l'affermazione che al punto dove ci ha condotti la nostra scienza erano già arrivati gl'Indiani ai tempi dell'Atharvaveda.

Tutti gli dei vedici sono costretti a fare posto all'ātman, che è l'unica realtà, il vero e solo miracolo che sfugge alla legge della causalità, il supremo arcano che traccia i confini tra scienza e religione, il centro sicuro d'ogni vita spirituale, la fonte d'ogni nostra speranza e d'ogni nostro conforto.

Sono due anni appena che l'illustre fisico tedesco Max Planck pronunziava e consegnava poi alle stampe queste memorabili parole[126]:

« Se il cieco caso ed il miracolo debbono, per ragione di massima, essere esclusi dalla scienza, questa ha tuttavia tanto più motivo di occuparsi della credenza nel miracolo. Che tale credenza dai tempi più antichi abbia in tutta quanta l'umanità la più larga diffusione è un fatto notorio rinnovantesi sotto infinite forme attraverso tutti i secoli, che

come tale insistentemente reclama una spiegazione scientifica, cioè causale. La credenza nel miracolo rappresenta, come si sa, nella storia culturale dell'umanità una forza reale d'immensa importanza, si è palesata profusamente benefica, ha acceso eletti animi ai più grandi eroismi, ha, è vero anche, segnatamente là dove tralignò in fanatismo, prodotto incalcolabili jatture, devastato interi paesi e sacrificato innumerevoli innocenti.

Dovremmo aspettarci che la progressiva conoscenza scientifica e il suo crescente diffondersi fra i popoli civili della terra riuscissero ad opporre gradatamente alla credenza nel miracolo una diga destinata a sempre più crescere e rinsaldarsi col tempo. Ma nulla di simile si avvera; anzi, proprio ai giorni nostri che tanto si vantano d'essere progrediti, la fede nel miracolo sotto le più svariate forme, come sarebbe a dire l'Occultismo, lo Spiritismo, la Teosofia e comunque si vogliano chiamare tutte le altre molteplici sfumature, afferma l'esser suo nella vasta cerchia dei colti e degli incolti, più che mai e a dispetto dei tentativi di resistenza che da parte degli scienziati contro di essa ostinatamente son rivolti, mentre per converso i conati della lega dei monisti chiamata in vita parecchi anni fa al suono squillante di fanfare, i quali si propongono di far sì che una visione delle cose del mondo fondata sopra una base puramente scientifica venga da tutti abbracciata, possono al paragone mostrare un ben gramo risultato.

Come spiegare questo fatto singolare? Che in ultima analisi in fondo alla credenza nel miracolo, per quanto bizzarre e assurde sieno le forme che sovente

essa assume, abbia pure a trovarsi qualche elemento valido? Che la scienza non abbia forse a dire l'ultima parola in tutte le questioni? O per esprimerci più chiaramente: che alla mentalità puramente causale sia imposta in un certo punto una salda barriera che essa non può varcare?

C'è, infatti, un punto, un punto solo nel vasto smisurato mondo della natura e dello spirito, che non solo praticamente ma anche logicamente resta e resterà per sempre inaccessibile ad ogni scienza e conseguentemente ad ogni osservazione causale: questo punto è il proprio *io*. Un punto meschino in mezzo al dominio dei mondi, eppure un mondo intero a sua volta, il mondo che abbraccia tutto il nostro sentire, volere e pensare, il mondo che accanto al dolore più profondo in sè nasconde la più alta beatitudine, l'unico possesso che nessuna forza di destino ci può strappare e che solamente con la nostra vita un giorno noi stessi abbandoniamo....

.... La impossibilità di sottoporre il proprio *io* alla legge di causalità è di origine logica, della stessa specie di quella che si contiene nell'assioma: una parte non può mai esser più grande del tutto.... Appena interveniamo come soggetto conoscitivo dobbiamo rinunziare ad un giudizio puramente causale sul nostro *io* presente. È qui dunque il punto in cui la libertà di volere fa il suo ingresso e piglia posto senza lasciarsi più rimuovere da checchessia.

Riguardo al nostro *io* ci è lecito credere in possibilità illimitate, nelle più gagliarde e strane forze dormienti, in ogni miracolo, senza mai dover temere di poter un giorno trovarci in conflitto con la legge di causalità ».

Cito queste parole appunto perchè provengono da un insigne rappresentante d'una delle scienze più esatte, arbitro supremo e inappellabile circa i confini che si debbono tracciare fra scienza e religione. Il solo miracolo che esiste è il nostro *io* come quello che sfugge alla legge della causalità, ad ogni misurazione, esperimento, riproduzione, a tutti i metodi d'indagine che pel rimanente campo della natura la scienza vittoriosamente adopera. Calcoli, osservazioni, statistiche, macchine e strumenti di precisione naufragano fatalmente sullo scoglio dell'arcano dell'*io*. Affermar ciò significa affermare ancora una verità scientifica, la suprema verità che la vera scienza onestamente pronuncia per poi cedere subito il campo alla religione.

A conti fatti, non dobbiamo forse ammirati tendere l'orecchio alle antiche voci che dagli inni atharvanici si sprigionano e con forza d'irresistibile suggestione favoleggiano intorno al folletto provvisto dell' *io*?

I vati indiani fecero presto a scoprire il segreto di non venire in conflitto con la scienza proclamando principio e fine del loro canto l' ātman autogeno, sottratto alla vecchiezza ed alla morte, infinitamente piccolo, infinitamente grande, il signore del passato, del presente e del futuro, la dimora dalla quale esce fuori il sole al mattino e nella quale torna la sera a riposare. E veramente, togliete via dall'universo l' *io* cosciente e non ci sarà più nè oggi nè domani: saranno tornate le tenebre del caos.

NOTE

[1] Pronuncia: *Yágiur.*

[2] *Religion des Veda*, pag. 17.

[3] *The Atharvaveda*, in *Grundriss der Indo-Arishen Philologie und Altertumskunde,* II. Band. I. Heft, B. Strassburg, 1899; pag. 5 e 6.

[4] *Op. cit.*, pa. 7.

[5] Atharvaveda, V, 22, 10, 12, 14.

[6] Ibidem, VII, 116, 2.

[7] Ibidem, I, 22, 1, 2, 4.

[8] Ibidem, VI, 111, 3.

[9] Ibidem, IV, 37, 1-12.

[10] Strofa 7.

[11] Ibidem, IV, 4, 1, 6, 7.

[12] Ibidem, VI, 71, 1, 3.

[13] Ibidem, VI, 24, 2.

[14] Ibidem, VIII, 6. Questo inno, dice egregiamente il Bloomfield, « *rests upon the lowest bathos of folk-lore* », *op. cit.*, pag. 3.

[15] Ibidem, III, 23.

[16] Ibidem, I, 11, 6.

[17] Ibidem, VI, 8, 1; 9, 1, 3.

[18] Ibidem, VII, 113, 1, 2; 114, 1.

[19] Ibidem, VI, 77, 1.

[20] Ibidem, VI, 37, 1-3.

[21] *Op. cit.*, pag. 90.

[22] *Religion des Veda*, pag. 19.

[23] Atharvaveda, XII, 1, 1-4.

24 Ibidem, strofe 5, 6, 8.

25 Ibidem, strofe 11 e 12.

26 Ibidem, strofe 15, 23-27.

27 Ibidem, strofe 28, 34, 35, 41, 44, 45, 46.

28 Ibidem, strofe 48, 57, 59.

29 Vedi in « The Harvard Oriental Series » il vol. VIII: *Atharvaveda Samhitâ*, translated by Whitney. Second Half, pag. 661, Cambridge, Mass., 1905.

30 Il Kaegi, *op. cit.*, pag. 90-91, opportunamente cita dei passi biblici corrispondenti a parecchie strofe di questo mirabile inno atharvanico. Così alla strofa I è da ravvicinare Geremia, XXIII, 23 e 24: « Sono io Dio da presso, dice il Signore, e non Dio da lungi? Potrebbesi nascondere alcuno in tali nascondimenti che io nol vedessi? ».

31 Cfr. Salmo CXXXXIX, 2, 3: « Tu conosci il mio pormi a sedere e il mio levarmi. Tu aggiri i miei sentieri e il mio ricetto; e sei usato a tutte le mie vie ». Matteo XVIII, 20: « Dovunque due, o tre, son raunati nel nome mio, quivi son io nel mezzo di loro ». Cfr. R. Pettazzoni in « Studi e Materiali di Storia delle Religioni », I, 1925, 133 sg.

32 Cfr. Deuteronomio, X, 14: « Ecco, i cieli e i cieli dei cieli son del Signore, e la terra, e tutto quello ch'è in essa ». I due oceani sono l'orientale e l'occidentale, secondo Ludwig; l'oceano atmosferico e quello terrestre, secondo Kaegi; il quale, perciò, pensa al riscontro biblico (Genesi, I, 7): « E Iddio fece quella distesa; e separò le acque che son disotto alla distesa, da quelle che son disopra d'essa ».

33 Salmo CXXXIX, 6, 7, 8: « La tua conoscenza è tanto maravigliosa che io non posso sottrarmene.... Dove me ne andrò d'innanzi al tuo Spirito? e dove me ne fuggirò dal tuo cospetto? Se io salgo in cielo, tu vi sei: e se mi metto a giacere nei luoghi bassi sotterra, eccoviti » ecc.

34 Amos, IX, 2: « Cavassero nei luoghi più bassi sotterra, la mia mano li prenderà di là; e salissero magari in cielo, io li trarrò giù di là ».

35 Matteo, X, 30: « Eziandio i capelli del vostro capo son tutti annoverati ».

36 Quest'ultimo verso è d'incerta e disperata interpretazione. Insostenibile è la versione del Ludwig (*Die Mantralitteratur und das alte Indien*, pag. 388): « wie die würfel der

spiler wirft er dise augen ». Più esattamente grammaticale, ma inconcludente, è quella del Whitney (*op. cit.* pag. 177): « as a gambler the dice, (so) does he fix these things ». Dallo Hillebrandt (*Veda-Chrestomathie*) e dai numerosi altri interpreti non m'è riuscito trarre luce, talchè mi sono attenuto al Commentatore indigeno: « nik*s*ipati pâpinâ*m* çik*s*âkarmâ*n*i » (Whitney, *op. cit.*, pag. 177).

37 Delle tre specie di lacci di Varu*n*a, sommi, medi ed infimi, è parola in Atharvaveda, VII, 83, 3.

38 Cioè idropico. Si allude alla ben nota pena inflitta da Varu*n*a, il quale essendo signore delle acque, colpisce i malvagi coll'infermità dell'idropisia.

39 *Op. cit.*, pag. 86.

40 Rigveda, X, 16, 3.

41 Atharvaveda, XI, 8, 31, 33.

42 Atharvaveda, VIII, 2, 3.

43 Ibidem, V, 9, 7.

44 Bloomfield, *op. cit.*, pag. 73.

45 Deussen, *Allg. Ges.*, pag. 165 e 166.

46 Atharvaveda, IV, 35, 7.

47 Di questo avviso non è il Winternitz, il quale a pag. 131 della già citata opera (vol. I), scrive: « i fecondi pensieri degli inni del Rigveda veramente filosofici raggiungono il loro ulteriore svolgimento soltanto nelle Upanishad, e gl'inni filosofici dell'Atharvaveda non possono in verun modo considerarsi come un gradino di transito dalla più antica speculazione a quella delle Upanishad ». Il lettore giudicherà da sè circa il valore degli inni filosofici dell'Atharvaveda.

48 Atharv., X, 7, 25, 31.

49 Strofa 11.

50 Strofa 13.

51 Strofa 14.

52 Strofa 34.

53 Strofa 37.

54 Strofe 52-55.

55 Da escludersi è l'interpretazione del Ludwig, il quale in Viçvakarman non vede, e non si sa perchè, la nota divinità rigvedica, ma il prete ufficiante.

56 Strofe, 25, 26, 39, 40.

57 Strofa 1.

[58] Brihadâr. 3, 7, 3 sgg.

[59] Strofe 2, 8, 17.

[60] Brihadâr. 3, 8, 9 sgg.

[61] Atharvav. IV, 11, 5.

[62] Atharvav. X, 10, 33.

[63] IX, 4, 5.

[64] IV, 35, 4, 5, 6.

[65] *Allg. Gesch.* I, pag. 306.

[66] Strofe, 3, 5, 12, 14.

[67] Quel neutro pronominale *tat* ricorda la formula upanishadica *tat tvam asi* (quell'essenza divina sei tu stesso). A me pare inoltre scoprire nel *tan mayi* la parola âtman cervelloticamente scomposta in un elemento pronominale *ât* e nella base *mat* del pronome di prima persona. Che l'autore dell'inno abbia voluto darci l'etimologia di âtman e suggerirci che esso significa: *la cosa in me*, ossia l'*essenza divina che è in me?* Non c'è limite, si sa, nell'audacia etimologica degli antichi brahmani.

[68] XIII, 2, 39.

[69] XIX, 53, 6.

[70] XIX, 54, 4.

[71] XIX, 53, 8, 9, 10.

[72] XIX, 54, 1.

[73] Ibidem.

[74] XIX, 53, 1, 4, 7.

[75] « Ci sono molti eventi nell'utero del tempo i quali debbono essere partoriti »: *Othello,* I, 3, 377-378.

[76] « Alcuni saggi parlano di *una Natura che è quella che è*, altri del *Tempo*, ed errano »: VI, 1.

[77] Atharv. XIX, 53, 7.

[78] « Von wem ist sein Fleisch zubereitet, von wem die geschickten Finger? » Oldenberg, (*Die Weltansch. d. Brah.* pag. 6). « By whom was his flesh put together? by whom his cunning fingers », Whitney (*op. cit.*). « Die Strecker aus der Mitte (vielleicht die Arme) » Deussen (*op. cit.*, pag. 266). Il Ludwig è il solo che nella prima strofa veda la esclusiva descrizione del piede, salvo che anche lui parla dei *bildenden Finger*, ossia delle dita della mano, perchè quelle del piede non hanno mai foggiato nulla.

79 Si allude probabilmente alla circolazione del sangue e degli umori.

80 Str. 11.

81 Str. 13.

82 Str. 9.

83 Str. 9, 14.

84 Str. 17.

85 Str. 16.

86 Str. 18, 20.

87 Str. 21-25.

88 Str. 28.

89 Str. 31, 32.

90 *Weltanschauung der Brâhmana-Texte*, pag. 6.

91 *Gesch. d. ind. Litteratur*, I, pag. 135.

92 *Allg. Gesch.* I, 1, 272.

93 Condivido pienamente l'opinione del Deussen che cioè i dieci dei della strofa 4: prâ*n*a (fiato immesso) apâna (fiato emesso), cakshu*h* (occhio), çrotram (orecchio), akshiti (forza di conservazione), kshiti (forza di dissoluzione), vyâna (fiato che va di traverso), udâna (fiato che va in su), vâc (parola) e manas (organo interno che presiede ai sensi), sieno nè più nè meno che il Manyu della strofa prima.

94 Str. 2, 6.

95 Str. 5, 8.

96 Str. 23.

97 Str. 30.

98 *Op. cit.*, pag. 271.

99 Str. 32.

100 Loco citato.

101 Str. 3, 7.

102 Loc. cit.

103 Str. 10-13.

104 Str. 19-24.

105 Str. 31.

106 Str. 32 già sopra citata.

107 *Op. cit.*, pag. 403.

108 XI, 5, str. 26.

109 Str. 5.

110 Str. 7, 20.

111 XI, 4, 25.

112 XI, 8, 31.
113 Atharv. V, 9, 7.
114 VIII, 2, str. 2-3.
115 Atharv. XI, 4, 1-6.
116 Ibidem, strofe 10, 11, 15.
117 Ibidem, strofe 21, 26.
118 Deussen, *Gesch.* I, pag. 314.
119 Ibidem, pag. 310-324.
120 *Weltansch. d. Brâhmana-Texte,* pag. 201, nota 2.
121 III, 15-26.
122 Atharv. X, 7, 4-6.
123 *Allg. Gesch.* I, 1, pag. 312.
124 Atharv. X, 7, 31, 25, 31.
125 Ibidem, str. 32-34.
126 *Kausalgesetz und Willensfreiheit,* öffentlicher Vortrag gehalten in der Preussischen Akademie der Wissenschaften am 17 Februar 1923 von Max Planck, Berlin, Verlag von Julius Springer, 1923, pag. 43 sgg.

III.

I Brâhma*n*a e le Upanishad.

I Brâhma*n*a rappresentano esclusivamente il pensiero e gl' interessi della casta sacerdotale.

Vanno sotto il nome di Brāhma*n*a i numerosi e poderosi trattati di esegesi, commento e illustrazione dei quattro Veda. Sono evidentemente fattura del clero il quale, traendo la sussistenza dalla quotidiana esecuzione di riti esterni, tende, magari inconsciamente, a irrigidire la religione nel culto e a sostituire al lavorìo del pensiero e agli ardori del sentimento la meccanica ripetizione di cerimonie liturgiche e pratiche sacrificali. La generalità degli uomini non ama pensare e volentieri si adagia nella comoda osservanza dei precetti tradizionali. È incredibile tutto quello che di assurdo si può far credere e praticare agli uomini. Ciò si avvera soprattutto in mezzo agli indiani. Il bisogno religioso in loro è gagliardissimo e incanalandosi tra le aride sabbie della consuetudine e del formalismo li trascina alle massime aberrazioni, così come, d'altra parte, li sospinge verso le più alte vette della speculazione e dell'etica se riesce a svincolarsi dalle pastoie del costume inveterato e della superstizione.

La storia religiosa dell'India ci mostra continuamente questi due estremi: la più abietta e cieca prosternazione all'idolo, il più nobile ed illuminato slancio verso il divino.

Durante il periodo secolare dei Brāhma*n*a l'idolo non è nè questo nè quel dio ma la pratica sacrificale, tanto il prete è riuscito a far credere nella efficacia straordinaria dei versi che recita e di ogni atto che compie dinanzi all'ara. In altri termini, durante il periodo dei Brāhma*n*a il culto ammazza la religione: difatti, gli dei contano poco o nulla, in quanto che la loro potenza è subordinata a quella del sacrificio. Nei Brāhma*n*a, osserva giustamente Hermann Jacobi[1], « il sacrificio si differenzia da quello dei Greci, dei Romani, dei Germani ecc. Non si fa l'offerta a un dio per onorarlo, propiziarselo o ringraziarlo. Il sacrificio supera la potenza degli dei, è un atto trascendente di magìa di forma estremamente complicata, nel quale tutte le manipolazioni, le sentenze e i canti hanno un profondo significato e sono messe in relazione segnatamente con le potenze cosmiche dell'universo, con le forze spirituali e fisiche dell'uomo ».

A credere ai Brāhma*n*a il meglio della vita degl'Indi trascorreva nel compiere i preti il sacrificio e nell'assistere ad esso e pagare per esso gli altri. C'erano realmente dei sacrifici della durata di parecchi anni e per i quali si profondevano tesori. Figuriamoci se a una tal fonte di lucro poteva mai rassegnarsi a rinunziare il clero, e con quale e quanta diffidenza doveva guardare gli evangelizzatori d'un nuovo verbo inteso a persuadere l'uomo che la coscienza individuale è la sola e vera sede di Dio e

le buone o cattive opere sono l'esclusivo viatico e durante questa vita e nel viaggio d'oltretomba; a persuaderlo, cioè, che preti e riti sono una cosa superflua, poichè ognuno è sacerdote a sè stesso e bene oprando compie il rito più accetto alla divinità!

Di un tal nuovo verbo non abbiamo che scarse documentazioni, perchè quel che ci avanza della letteratura di quei tempi remoti è produzione del clero. Tuttavia, i barlumi filosofici che abbiamo sorpreso nel Rigveda e nell'Atharvaveda e la necessità di ammettere un periodo d'incubazione e di evoluzione di tutte le audaci teorie anticlericali che vedremo fiorire nelle Upanishad e nei sistemi filosofici del Sā*n*khya e dello Yoga, ci consentono di ricostruire quel nuovo verbo che il clero più o meno abilmente cerca di combattere e soffocare nei Brāhma*n*a.

Ātman e Brahman.

Nel Rigveda e anche più nello Atharvaveda è cospicua la tendenza a vedere nell'uomo riflettersi l'universo non solo fisicamente ma psichicamente. Vero è che tale ragguaglio tra l'universo e l'uomo dovette dal lato fisico partire dal primo per giungere al secondo, dal lato psichico, invece, partire dal secondo per giungere al primo. Il processo naturale dell'osservazione è, in altri termini, il seguente: prima si cónstata che fuori di noi c'è il fuoco, l'aria, l'acqua e la terra, e poi si scopre che questi quattro elementi concorrono a formare il nostro organismo, in quanto anche in noi c'è il fuoco sotto forma di

calore animale, di luce visiva ecc., c'è l'aria sotto forma di respiro, flatulenze ecc., c'è l'acqua sotto forma di sangue, umori ecc., c'è la terra sotto forma di ossa, carne ecc. Ma fuori di noi non percepiamo una volontà, un pensiero, un'anima. In tanto possiam dire che anche il cosmo vuole, pensa ed ha una anima come ciascuno di noi, in quanto, stabilita la equazione: universo = uomo dal lato fisico, siamo dalla logica irresistibilmente spinti a compiere l'equazione invertendola: uomo = universo dal lato psichico. Con la intuizione della medesimezza sostanziale dell'anima individuale con l'anima universale il centro della religione fatalmente si sposta, i valori s'invertono e l'uomo piglia il posto e dei molti dei e dell'unico Dio. Il concetto dell'ātman, in altri termini, favorisce al massimo grado, le tendenze razionaliste, fa crollare ogni pantheon, dà origine, tutt'al più, ad una divinità panteistica che non si lascia effigiare in nessun marmo e sopra nessuna tela. Si può mai concepire un credente inginocchiato ad adorare o pregare un idolo dell'ātman? L'ātman si può adorare solo col pensiero, è il dio del pensatore e del filosofo, non è accessibile nè ad incensi, nè a preghiere, nè a mistici ardori ed aspirazioni. Data una simile divinità è naturale che per accedere ad essa è necessario uno sforzo del pensiero, una particolare sapienza, una visione etica in cui al sacrificio agli dei o a Dio si sostituisca il retto operare dell'uomo, vale a dire al *karma* nell'accezione di pratica liturgica si sostituisca il *karma* nel significato di azione in generale.

La parola ātman è stata pure pronunziata nello Atharvaveda, sebbene timidamente e a bassa voce.

Anzi, la stessa reticenza con cui la si pronunzia è una prova che incarnava un'idea rivoluzionaria, pericolosa.

Come si comportò il clero contro questo pericolo? Sul suolo occidentale si sarebbero accesi roghi a sterminare gli eretici: sul suolo indiano, che è stato sempre ignaro di persecuzioni religiose e ferace di tolleranza, si seguì un metodo altamente politico e scaltro, quello, cioè, d'intorbidare le acque, fondere, a dispetto della logica, il concetto laico e razionalista dell'ātman col concetto clericale e simbolico del brahman cercando di dar la prevalenza a quest'ultimo. Un ottimo spediente contro i nemici è quello d'incorporarseli, assimilarseli.

Quanto logica, perspicua, evidente è l'idea dell'ātman, altrettanto nebulosa, oscura, inafferrabile è quella del brahman. Johannes Hertel si è industriato recentemente di dimostrare che sotto il nome di brahman si nasconda *der aus indogermanischer Zeit ererbte Feuerhimmel*[2]. Hermann Jacobi acutamente osserva che nello scegliere brahman a rappresentante dell'Assoluto *kannte man den Namen eher als die Sache*[3]. Hermann Oldenberg afferma che brahman designa la parola del Veda e insieme la sostanza e la forza magica inerente a tale parola e al brahmano che ne ha il monopolio in contrapposizione alla parola profana e all'uomo laico[4].

Indubbiamente brahman designa la scienza sacra, tutto quello in cui il brahmano ossia il prete crede, di cui è orgoglioso; designa la quintessenza clericale.

Come mai un tale concetto poteva, se non forzatamente e per ragioni di opportunità, coesistere e

scambiar le parti con quello dello ātman tanto fondamentalmente diverso? Per mero gusto non si calpesta mai la logica: un motivo di tornaconto c'è sempre. È quindi interessante vedere come nei Brāhmana si ammette l'ātman, si ragiona a fil di logica fino a un certo punto, e poi, bruscamente, per far luogo al brahman e metterlo sopra ad ogni cosa, si affermano equivalenze assurde, si farnetica, si delira.

In Taittirīya-Brāhmana 3, 10, 8 il prete, attenendosi alla teoria razionalistica la quale vede riflessi nell' *io* dell'uomo singolo tutti gli elementi e le forze della natura esterna, dice: « il fuoco è nella mia parola[5], il vento nel mio fiato, il sole nel mio occhio, la luna nel mio *manas*, i punti cardinali nelle mie orecchie, l'acqua nel mio seme, la terra nel mio corpo, le erbe e gli alberi nei miei peli e capelli, Indra nella mia forza, Parjanya nel mio capo, Rudra nella mia collera, l'ātman (cosmico) nel mio ātman ». Un pensatore laico, come quello atharvanico che proclama il folletto dotato d'un'anima la base dell'universo, si sarebbe fermato qui nel processo d'identificazione: l'ātman (cosmico) è nel mio ātman. Invece il prete brahmanico aggiunge: « l'ātman è nel mio cuore, il cuore in me, io in ciò che è immortale, ciò che è immortale nel Brahman ». Ecco come quello che è chiaro diventa oscuro, quello che è logico diventa illogico, come il brahman intrudendosi intorbida le acque e si vanta di avere sull'ātman una superiorità che razionalmente non gli si può riconoscere.

Nello Çatapatha-Brāhmana 13, 7, 1, 1, leggiamo: « il Brahman, l'autogeno, praticò l'ascesi; poi

considerò: nell'ascesi non c'è davvero l'infinito; orsù, voglio sacrificare me stesso negli esseri e gli esseri in me stesso. E così fece, e con ciò ottenne il primato, l'assoluto dominio, la supremazia su tutti gli esseri ».

In questo passo il brahman ha preso arbitrariamente il posto di Viçvakarman. Le due figure classiche che creano il mondo mediante il sacrificio di sè stessi sono Viçvakarman e Purusha. Se il lettore ricorda quanto venimmo esponendo a proposito degli inni rigvedici X, 81, 82; X, 90, capirà subito perchè al prete brahmanico conviene eliminare le due figure della speculazione laica e ad esse sostituire il brahman, la figura della speculazione clericale.

A proposito di Viçvakarman il Deussen osserva che solo sporadicamente fa la sua comparsa nei Brāhma*n*a ed in generale viene fuso con Prajāpati e Brahma*n*aspati. L'osservazione è giusta e preziosa, ma la motivazione che il Deussen dà a questo fatto non mi sembra la vera: « la figura di Viçvakarman era troppo astratta, il concetto di un *Fattore universale* troppo si adattava ad ogni altro principio creatore perchè non si fondesse con questo agevolmente, e gl'inni del Rigveda X, 81, 82 erano troppo oscuri ed impopolari per consentire che su di essi si fosse potuto costruire una figura concreta »[6].

Ma erano forse più concreti Prajāpati, Brahma*n*aspati e soprattutto il brahman? La vera ragione del relegamento nell'ombra inflitto a Viçvakarman si trova nella sua natura di concetto razionale prestantesi a sviluppi di speculazione anticlericale.

Nei Brāhma*n*a, a volte, le concessioni che si

fanno ai concetti razionalistici incarnati nel Prā*n*a, nel Purusha e nell'Atman sono cospicue. Anche fra i preti c'era chi meno si lasciava preoccupare dagli interessi della casta e si abbandonava al fascino della disinteressata indagine del vero. Se non che, le dette concessioni, o prima o poi, restano annullate, da qualche inopportuno intervento del brahman, di Prajāpati o di altra personificazione di concetti clericali.

Mi limiterò a citare il passo dello Çatapatha-Brāhma*n*a 10, 3, 3, 6:

« Quando l'uomo dorme, la parola rientra nel Prā*n*a (ossia nel fiato concepito come supremo principio vitale), e occhio, manas, orecchio rientrano nel Prā*n*a. E quando l'uomo si desta tornano quelli ad uscir fuori dal Prā*n*a. Tanto in riguardo all'*io*. In riguardo ora alla divinità (ossia al mondo esterno personificato): quello che è la parola (in me) è il fuoco (fuori di me), quello che è l'occhio (in me) è il sole (fuori di me), quello che è il manas (in me) è la luna (fuori di me), quello che è l'orecchio (in me) sono i punti cardinali (fuori di me); ma quello che è il Prā*n*a (in me) è quel vento che purificando spira (fuori di me). Se dunque il fuoco si spegne, esso rientra nel vento; ..... se il sole tramonta, esso rientra nel vento; e la luna e i punti cardinali, analogamente, rientrano nel vento e dal vento escono fuori. E chi sapendo ciò parte via da questo mondo, rientra egli con la parola nel fuoco, con l'occhio nel sole, col manas nella luna, con gli orecchi nei punti cardinali, e col fiato nel vento; e divenuto così della natura di queste cose, in qualunque di esse egli desideri, in essa immedesimandosi trova pace ».

Questo passo non avrebbe da invidiare nulla allo inno atharvanico al Prā*n*a, se non restasse infirmato poco dopo da questo assurdo mito cosmogonico[7]:

« Dopo aver sacrificato, Prajāpati formulò questo desiderio: possa io diventare l'universo. E diventò il Prā*n*a, perchè il Prā*n*a è l'universo. Se non che il Prā*n*a è colui che spira lì fuori e purifica, e costui è Prajāpati.... E tutto ciò che respira è pure Prajāpati.... ».

Ecco, daccapo, che alla logica si sostituisce il vaniloquio e al concetto razionalista del Prā*n*a uno sbiadito simbolo mitologico e clericale.

Non è a credere, per altro, che in questa costante preoccupazione del clero di mantenere in vita i simboli teologici e liturgici a scapito delle idee della speculazione razionalista, si nasconda sempre la mala fede. È incredibile quanto l'uomo si affeziona agli strumenti del proprio mestiere e a persuadere sè stesso che il suo mestiere è il più nobile, il più utile, il più indispensabile nell'economia dell'intero universo. Il campanaro che, come ha detto un poeta francese, ammazza i vivi per onorare i morti, è convinto sinceramente che il mondo non andrebbe più avanti, se non ci fosse chi suona le campane. Quelle che a noi sembrano, e in realtà sono, bizzarre fantasie e assurde cerimonie, erano per la generalità dei brahmani oggetto di sacra venerazione. Fin le parole e i metri degl'inni assumevano un valore trascendente e mai tensione di spirito fu maggiore di quella dei preti ufficianti nell'atto di recitar formule senza senso o di versar vanamente burro liquefatto nel fuoco o di cantar da mentecatti osanna al succo dell'asclepias acida sgorgante di sotto ai frantoi. Sono

tanto più delle ragionevoli le cose irragionevoli che compie e in cui giura l'uomo.

Certo, non fecero difetto i furbi e gl'impostori; e furbi ed impostori sono chiamati, difatti, i brahmani dai materialisti che, abbiam ragione di credere, fecero la loro comparsa assai per tempo sul suolo dell'India. Ma l'accusa generica mossa da questi materialisti contro il clero è ingiusta. Il più dei brahmani credeva ciecamente nella santità del brahman e nella efficacia onnipotente dei riti. Sebbene irriducibilmente antagonisti i due concetti dell'ātman e del brahman apparvero alla mente di molti la stessa e identica cosa. Ciò è vero non solo nel periodo dei Brāhma*n*a ma anche in quello delle Upanishad, e ad agevolare tale identificazione dovette indubbiamente contribuire il fatto che tanto l'ātman quanto il brahman sono due idee astratte. Il brahman, al pari dell'ātman, è qualche cosa d'impersonale, non è suscettibile di venire rappresentato, è una divinità panteistica che sta al vertice della piramide della scienza liturgica, così come l'ātman è una divinità panteistica che sta al vertice della piramide della scienza identificatrice del macro- e del microcosmo. Nemmeno il brahman potè mai godere di grande popolarità, perchè le masse rifuggono dalle idee astratte e adorano soltanto gl'idoli concreti. Il brahman fu il dio della casta sacerdotale che si vantava di possedere nella pratica del sacrificio il maggiore strumento di potenza non solo sugli uomini ma sugli stessi dei.

L'agguagliamento di brahman e di ātman ritardò ma non potè impedire la loro finale separazione. Fondamentalmente diversi dalle origini, artificiosa-

mente associati per un lungo periodo, divorziano infine irremissibilmente. Era fatale che la speculazione razionalista si disfacesse pure dell'ātman cosmico, come quello che era trascendente, e non ammettesse che l'ātman individuale, solo immediatamente percepibile dalla coscienza. Il sistema del Sānkhya ammette, infatti, le anime singole, l'infinito numero dei purusha, ma non conosce un Purusha o un ātman universale. E ciò nonostante il Sānkhya non è fuori dell'ortodossia, tanto longanimi e tolleranti furono i brahmani. Bisogna che si arrivi a negare anche l'ātman individuale, lo si consideri come una serie di stati di coscienza transitori, si giunga, cioè, al Buddhismo, perchè la infinita condiscendenza brahmanica cessi e gridi all'eresia.

Ho detto che brahman ed ātman sono fondamentalmente diversi dalle origini e non posso in verun modo accedere alla opinione del Deussen il quale vuole che il concetto di ātman derivi da quello di brahman *per un mero acuirsi del momento soggettivo*[8]. Che la storia dell'ātman non possa ricostruirsi sulla base dei testi così come agevolmente si ricostruisce quella del brahman è una prova anzi che un ostacolo ad ammettere la tesi dell'Oldenberg: esserci state due correnti, una clericale che elevò il brahman, l'altra filosofica che elevò l'ātman a principio supremo. Non bisogna dimenticare che la letteratura laica di quei tempi ci sfugge interamente[9] e la si deve inferire dai documenti letterari della casta brahmanica, gli unici, e nemmeno integralmente, a noi pervenuti. Come pretendere di ricostruire sulla base dei testi la storia dell'ātman? Ma intravvedere essa si può, anzi, si deve, se non si

vuole ammettere che durante un periodo secolare tutta l'India abbia sragionato.

Nei Brāhma*n*a, osserva Stanislav Schayer[10], si possono distinguere quattro tendenze: la ritualistica rappresentata dai yajñikā*h*, la filosofica rappresentata dagli ātmavida*h*, la etimologica o dei nairuktā*h*, e la storico-mitologica o degli aitihāsikā*h*. Fra queste la tendenza filosofica si basa sulla teoria del prā*n*a e dell'ātman.

Che al tempo di Yāska, continua lo Schayer, queste tendenze sieno realmente esistite ognuna in sè e per sè, non occorre contestare, ma che già al tempo dei Brāhma*n*a esse sieno esistite, è oltremodo inverosimile.

Appunto là dove lo Schayer vede la inverosimiglianza vedo la verosimiglianza, perchè considero i Brāhma*n*a come un tentativo del clero di conciliare le varie tendenze in modo da salvare e favorire gli interessi liturgici e formalistici. L' eclettismo non precede ma segue la varietà delle tendenze e dei sistemi.

Le Upanishad: che cosa sono, come si classificano, a quale epoca rimontano, loro carattere esoterico.

Ognuno dei quattro Veda ha i suoi Brāhma*n*a o libri di esegesi e di commento, ed ogni Brāhma*n*a contiene una sezione intitolata Ara*n*yaka, vale a dire, un capitolo teologico da studiarsi, o meglio, meditarsi nella selva (*aranya*). Parte integrante di ogni Ara*n*yaka è la Upanishad che può essere lunga o anche brevissima e costituisce il vero e proprio og-

getto della meditazione del romito. Talchè ciascuno dei quattro Veda oltre ad avere i suoi Brāhma*n*a ha anche le sue Upanishad le quali, anzi, rappresentano la conclusione dei Veda, l'ultima loro parola, l'estrema rivelazione teosofica con la quale i Veda hanno termine (*Vedānta*).

Appartengono al Rigveda la Aitareya-Upanishad e la Kaushītaki-Upanishad, mentre le Upanishad del Sāmaveda vanno sotto il nome di Chāndogya- e di Kena-. Fra le Upanishad più famose del Yajurveda si annoverano la B*r*hadāra*n*yaka-, la Içā-, la Taittirīya-, la Kā*t*haka- e la Çvetāçvatara-. L'Atharvaveda vanta il più gran numero di Upanishad, fra le quali primeggiano la Mu*nd*aka-, la Praçna- e la Mā*nd*ūkya-. L'appartenere ad un Veda più che ad un altro non muta sostanzialmente il carattere della Upanishad, la quale è sempre una disquisizione filosofico-religiosa intorno all' ātman. Non senza ragione lo Atharvaveda è il più ricco di Upanishad: non fu esso che primo ebbe il coraggio di parlare del folletto dotato d' un' anima e di proclamare l'ātman superiore a tutto?

Non è a credere, però, che le Upanishad dello Atharvaveda godano d'una autorità maggiore. Nessuna di esse, anzi, può stare a pari della B*r*hadāra*n*yaka- che appartiene al Yajurveda o della Chāndogya- che appartiene al Sāmaveda. Le Upanishad atharvaniche sono in massima parte prodotti seriori e, come tali, hanno una importanza secondaria.

Quali sono le Upanishad più antiche e venerande è una questione ardua e dibattuta. Poichè esse risultano quasi tutte di parti più antiche e di parti evidentemente seriori, torna malagevole determinarle

cronologicamente. Il Deussen, che nonostante gli attacchi mossigli di recente resta pur sempre la massima autorità nel campo degli studi upanishadici, divide[11] le Upanishad in quattro gruppi:

I. quelle in prosa e più antiche, ossia la B*r*hadāra*n*yaka-, la Chāndogya-, la Taittirīya-, la Aitareya-, la Kaushītaki-, e la Kena- (che per avere la prima parte in versi sta al confine);

II. quelle in versi (Kā*t*haka-, Içâ-, Çvetāçvatara-, Mu*nd*aka, Mahânârâya*n*a-);

III. quelle più recenti in prosa (Praçna-, Maitrāya*n*īya, Mā*nd*ūkya);

IV. le atharvaniche posteriori.

Tale divisione viene convalidata dall'autorità di Hermann Jacobi[12], e non ci pare di doverla ripudiare nè in tutto nè in parte prima che Johannes Hertel non giunga a dimostrare ciò che ha bensì affermato ma non ancora provato: « essere falso che la Chāndogya- e la B*r*hadāra*n*yaka- sieno, tutto sommato, i testi upanishadici più antichi »[13].

L'età delle Upanishad non può staccarsi molto da quella dei Brāhma*n*a; e porre l'ottavo secolo av. C. come ultimo termine *a quo* non significa andare troppo lontano dal vero.

Il loro nome le Upanishad lo ricevono generalmente dalla scuola vedica (çākhā) alla quale si riconnettono; per es., l'Aitareya- è detta così perchè appartiene alla scuola degli Aitareyin, la Ka*t*ha- alla scuola dei Ka*t*ha, e via dicendo.

Etimologicamente *upanishad* significa il sedersi che altri fa ai piedi d'un altro in segno di omaggio e per ascoltarne con attenzione la parola. Lo scolaro segnatamente è colui che *upa-ni-shīdati,* ossia

si pone a sedere ai piedi del maestro che sta per impartirgli un insegnamento. Tale significato etimologico la parola *upanishad* non ha più, ma sì quello di *rivelazione d'un segreto, insegnamento esoterico, dottrina* sic et simpliciter. Ognuno, però, vede il nesso fra questi ultimi significati e quello etimologico: l'atto del sedersi dello scolaro ossequiosamente è passato a designare addirittura uno speciale insegnamento che il maestro impartisce in segreto a uno scolaro prediletto.

A documentare il significato corrente del vocabolo *upanishad* gioverà ricordare i seguenti passi: in Chāndogya- I, 13, 4 è detto che la parola munge il suo latte a colui che conosce l'upanishad dei canti, ossia, evidentemente, il loro senso mistico, riposto; in Taittirīya- nel bel principio (terzo anuvāka) si parla della upanishad che c'è nell'unire le lettere fra loro, e cioè di una forza misteriosa ed arcana; in B*r*hadāra*n*yaka- II, 1, 20 la upanishad, ossia la definizione esoterica, dell'ātman è: « *realtà della realtà* »; in Çvetāçvatara- V, 6 si accenna ad un mistero upanishadico che è la matrice del Brahman.

Basterebbero già queste citazioni per dimostrare il carattere esoterico delle Upanishad e far correre il nostro pensiero ai μυστήρια dell'Ellade come ad utile termine di confronto. Si tratta d'insegnamenti religiosi custoditi gelosamente e riputati il fior fiore della sapienza. Difatti in Chāndogya- III, 5, 1, 2, 4 le Upanishad sono chiamate guhyâ âdeçâ*h*, val quanto dire, insegnamenti segreti, rasânâ*m* rasâ*h*, essenze delle essenze, am*r*tânâm am*r*tâni, nettari dei nettari. Nella stessa Chāndogya III, 11, 3-6 leggiamo che il sole non sorge e non tramonta più

per chi conosce l'Upanishad del Brahman, ma il meriggio è eterno; che questa Upanishad del Brahman fu rivelata a Prajāpati da Brahma, a Manu da Prajāpati, alle creature da Manu, a Uddālaka Aru*n*i quale figlio primogenito dal proprio padre; che, perciò, essa va rivelata soltanto ad un figlio primogenito, o ad uno scolare fidato, e a nessun altro mai chiunque egli si sia, anche se questi offra la terra con tutti i suoi tesori, perchè quella Upanishad vale di più, vale certo di più.

In Mu*nd*aka- 1, 1, 4, 5 si contrappone ad una scienza inferiore una scienza superiore, e questa è la dottrina upanishadica mediante la quale si raggiunge ciò che è eterno e indefettibile (aksharam).

In Çvetāçvatara VI, 22, 23, si parla di un mistero supremo che fu proclamato anticamente come ultima parola dei Veda, e si aggiunge: «tale supremo mistero non va dato in dono a chi non ha domato le passioni, nè ad uno che non è figlio o, almeno, scolaro. Al magnanimo che ha somma devozione a Dio e che come a Dio è devoto al maestro, questi sensi arcani rivelati saranno luce, saranno luce».

Perchè circondare di tanto mistero l'insegnamento upanishadico, sottrarlo alle masse e limitarlo a pochi eletti? Perchè tanta boria ed avarizia nel possesso di superiori verità spirituali?

L'India pare abbia capito assai per tempo che la religione delle anime e degli intelletti d'eccezione non può e non deve essere quella delle masse. A divulgare certe verità si fa un doppio danno: le si snaturano e corrompono e si scandolezza il prossimo. Resta ancora da stabilire se la vera sapienza

si sia avvantaggiata più dai cenacoli chiusi o dalle schiere di apostoli avidi di proseliti e pronti al martirio. Sta di fatto che i veggenti upanishadici vollero essere un cenacolo chiuso ed ignorare ogni fervore di proselitismo. Forse anche carità di patria e dell'antico mestiere tolse loro ogni voglia di catechizzare le turbe: dove sarebbero andati a finire i vecchi iddii, il culto e la sussistenza dei preti, se tutto il popolo si fosse persuaso della verità dell'ātman?

Ma ha poi ragione il veggente upanishadico di proclamare che la dottrina di cui è in possesso vale più della terra con tutti i suoi tesori? Sono realmente le Upanishad una rivelazione spirituale d'ordine superiore?

Ho già più volte avuto agio d'affermare che nei prodotti letterari dell' India si trova quasi sempre accomunato il sublime col volgare, il volo più alto del pensiero col più umile vaneggiamento, il lampo del genio con la fitta tenebra della più insanabile superstizione. Le Upanishad non fanno eccezione alla regola.

La B*r*hadāra*n*yaka-, per esempio, che per concorde giudizio degli studiosi è una gemma letteraria d'inestimabile valore, corre rischio essa stessa d'essere scambiata per una grossolana impostura se, ad apertura di libro, gli occhi del lettore, che non la ha ancora tutta percorsa e meditata, si posano per caso su alcuni non rarissimi passi.

Uno di questi si trova in VI, 4, 10 e suggerisce il mezzo di rendere sterile l'accoppiamento con la propria donna. Tale mezzo consiste nel tirar prima il fiato dentro e poi emetterlo fuori in precedenza

dell'amplesso finale, e nel dire alla donna: «col seme che è forza io ti sottraggo il seme». Si può così esser sicuri che il concepimento non avverrà. Il problema che tanto affaticò la mente di Malthus trova, come si vede, una soluzione insperata!

Noi abbiamo rinunziato al tentativo d'indurre un sesso più che un altro nel nascituro, ma la B*r*hadāra*n*yaka- ci rivela non solo il modo che si ha a tenere perchè nasca un maschio o una femmina, ma assai di più: «chi desidera che gli nasca un maschio di colore bianco, che studi un solo Veda e tocchi l'estremo limite dell'età, deve far cuocere una zuppa di riso e latte: la mangino poi, lui e la moglie, non senza averla prima condita con burro chiarificato, per diventare atti a tale generazione. — Chi desidera che gli nasca un maschio di colore bruno, con occhi scuri, che studi due Veda e tocchi l'estremo limite dell'età, deve far cuocere una zuppa di riso e latte acido: condita di burro chiarificato la mangino poi, lui e la moglie, per diventare atti a tale generazione. — Chi desidera che gli nasca un maschio di colore nero, con occhi rossicci, che studi tre Veda e tocchi l'estremo limite dell'età, deve far cuocere una zuppa di riso con sola acqua: condita di burro chiarificato la mangino poi, lui e la moglie, per diventare atti a tale generazione. — Chi desidera che gli nasca una femmina dotta che tocchi l'estremo limite dell'età, deve far cuocere una zuppa di riso e sesamo: condita di burro chiarificato la mangino poi, lui e la moglie, per diventare atti a tale generazione. — Chi desidera che gli nasca un figlio dotto, celebre, frequentatore di assemblee ed oratore suasivo, che studi tutti e quattro

i Veda e tocchi l'estremo limite dell'età, deve far cuocere una zuppa di riso con carne: condita di burro chiarificato la mangino poi, lui e la moglie, per diventare atti a tale generazione. Non importa se la carne sia di bove o di toro »[14].

Chi scriveva queste puerilità era in buona o in mala fede? Quasi quasi si preferirebbe credere alla mala fede e all'improntitudine del ciarlatano per non disperare del buon senso indiano!

Ebbene, nello stesso testo che contiene di siffatte balordaggini si trova espresso[15] l'assioma che il soggetto della conoscenza non può diventare oggetto di conoscenza a sè stesso, che la coscienza non può aver coscienza di sè; assioma logico d'importanza capitale, che rivela una perfetta maturità filosofica e che consente di fissare con sicurezza il punto centrale d'ogni indagine metafisica e d'ogni fede religiosa. Torneremo sull'argomento e avremo agio di citare numerosi altri passi desunti da varie Upanishad e tutti comprovanti quanto famigliare fosse già alla mente indiana il detto assioma.

E un altro esempio mi piace allegare del come nelle Upanishad sentiamo parlare un idiota che tratto tratto si trasforma miracolosamente in un oracolo.

In Chāndogya-, altro venerando testo upanishadico, leggiamo[16] che al tempo della lotta per l'egemonia fra dei e demoni, figli tutti di Prajāpati, i primi pensarono di sconfiggere i secondi valendosi dell'*udgītha*, ossia della terza e più importante sezione di un canto (*sāman*) chiamato *rathantara*, e venerarono tale udgītha come fiato che passa nelle narici. Se non che, i demoni lo trafissero col male,

e perciò si fiutano tanto i buoni quanto i cattivi odori.

In questo vaniloquio c'è un'assurda fusione di mitologia, di liturgia e di filosofia, intesa da una parte ad esaltare un canto del Sāmaveda, (la Chāndogya infatti è una Upanishad del Sāmaveda), dall'altra a mostrare la superiorità del prā*n*a su tutti gli altri organi. Il prā*n*a, ossia il fondamentale principio vitale, non percepisce più i buoni e i cattivi odori, perchè è di là del bene e del male.

Ad ogni modo, quando si legge che il nostro naso fiuta non soltanto i buoni ma anche i cattivi odori, perchè un giorno i demoni trafissero con l'arma del male un canto onorato come simbolo del fiato nasale dagli dei che se ne volevano servire contro i demoni stessi, si ha ragione di dire: è l'idiota che parla. Eppure, altre volte questo voler mettere in relazione le funzioni fisiologiche del nostro organismo con fenomeni cosmici; il sorprendere, in altri termini, una corrispondenza fra leggi psichiche, fisiologiche e fisiche, costituisce nelle Upanishad una geniale intuizione.

E, difatti, nella stessa Chāndogya-, che ci ha deluso con la bessaggine del perchè il naso percepisce tanto i buoni quanto i cattivi odori, troviamo un mito cosmogonico[17] che ci fa dire: è l'oracolo che parla:

« In principio c'era l'essere, ma solo e senza un secondo. Alcuni dicono: in principio c'era il non essere, solo e senza un secondo, perciò dal non essere si è originato l'essere. Ma come può essere possibile che dal non essere tragga origine l'essere? No, in principio c'era l'essere, ma solo e senza un

secondo. E l'essere pensò: possa io moltiplicarmi, aver prole, ed emise fuoco. Il fuoco pensò: possa io moltiplicarmi, aver prole, ed emise l'acqua, perciò sempre che l'uomo si accalora, suda: dal calore, infatti, si origina l'acqua. L'acqua pensò: possa io moltiplicarmi, aver prole, ed emise le biade, perciò sempre che piove nascono biade abbondanti: dall'acqua, infatti, si originano le biade e ogni altra cosa mangiativa ».

Qui, come si vede, esula ogni preoccupazione mitologica e liturgica e campeggia la sola osservazione naturalistica che consente al pensatore di toccare il fondo del problema delle origini. L'eliminare l'ipotesi che possa dal nulla venir fuori il mondo rivendica subito al veggente upanishadico e alla razza cui appartiene l'istinto scientifico e la superiorità intellettuale. Un principio l'essere non può averlo avuto, la creazione dal nulla è inconcepibile da una mente scientifica, e al posto di creazione bisogna sostituire il concetto di emanazione. Resta così esclusa l'idea d'un Dio creatore e viene aperta la via a quello che sarà il domma buddhistico: l'*io* individuale senza principio e senza fine. Già sotto l'*Essere* di cui parla il veggente upanishadico si nasconde l'ātman, l'*io* individuale. Il fuoco che l'Essere emette per moltiplicarsi è, infatti, la fiamma d'amore che irresistibilmente spinge l'uomo a riprodursi. Che l'acqua sia una emanazione del fuoco trova la sua conferma in tre fenomeni fisiologici dell'*io* individuale, oltre che dal fenomeno fisico della pioggia che segue gli ardori solari: il fuoco amoroso si risolve in sperma, il fuoco dell'attività in sudore, il fuoco del dolore in lagrime. Dal-

l'acqua si origina il cibo, chè dopo la pioggia spuntano le biade. Il vate upanishadico non trova nessuna corrispondenza fra questo fatto fisico e un fatto della vita fisiologica o psicologica dell'uomo. Forse ai suoi tempi non era il sudore della fatica che comprava il nutrimento, e perciò l'immagine gli è rimasta nella penna!

Per quanto strani e fantastici possano sembrare a prima vista questi ravvicinamenti, essi hanno, in ultima analisi, il valore d'una rivelazione per tutti quelli che chiudono gli occhi davanti alla unità sostanziale del cosmo e sono assuefatti a concepire la scienza come divisa in tanti *compartimenti stagni* non comunicanti fra loro. Siamo troppo avvezzi in questo nostro occidente a considerare la nostra vita individuale come avulsa dal resto del mondo e indipendente dalla vita cosmica. L'indiano dimentica il suo *io* nel Tutto e col Tutto s'identifica, l'uomo moderno occidentale dimentica il Tutto nel proprio *io* e col proprio *io* s'identifica. Avremo occasione di tornare su questo argomento nelle pagine che seguono e di chiarire il nostro pensiero con maggiore ampiezza e precisione.

Nelle Upanishad parla, dunque, a volte un idiota, a volte un oracolo. Nè si creda che questo oracolo sia la voce della sapienza come siamo usi a figurarcela noi, frutto, vale a dire, di grande studio e grande erudizione. Contro questa sapienza appresa dai libri le Upanishad non risparmiano sentenze severe e condanne. Il saggio Nārada recasi da Sanatkumāra e gli dice: « conosco, o venerando, tutta la scienza sacra e profana, ma non conosco la dottrina dell'ātman, ed ho udito dai pari tuoi che chi

la conosce si affranca dal dolore. Orbene, (con tutta la mia scienza sacra e profana) io mi sento infelice; deh, vogli, o venerando, farmi valicar l'afflizione. E a lui Sanatkumāra rispose: tutto ciò che hai studiato è soltanto nome »[18]. — Vājñavalkya, nel famoso dialogo col re Janaka, anche più crudamente sentenzia: « il saggio brahmano che ha conosciuto l'ātman, prenda le sue risoluzioni, nè pensi più alle molte parole (dei Veda) che servono solo a stancare la voce »[19]. — In Chāndogya- leggiamo: « di chi sa molto ma non ha pensiero la gente non si cura, ma sta a sentire chi ha pensiero e magari sa poco »[20]. — In B*r*hadāra*n*yaka- si trova perfino il riscontro alla massima evangelica che se non si diventa come i piccoli fanciulli non si entra punto nel regno dei cieli[21]: « il brahmano, spogliandosi di tutto ciò che lo ha reso dotto, deve diventare un fanciullo »[22]. — Quella delle Upanishad non è, dunque, la sapienza che deriva dallo studio, ma un'altra ben diversa che è nascosta in noi e tratta fuori del suo nascondiglio solo dalla introspezione e dalla intuizione. Si tratta, come risulta evidente, d'una dottrina mistica, d'una verità d'ordine superiore che rende *ipso facto* l'uomo che ne è in possesso, onnisciente. Chi conosce l'ātman, ripetono a ufo le Upanishad, non c'è più cosa che non conosca. Come, dice Uddālaka al figlio Çvetaketu, conosciuto che si sia un pezzo d'argilla si può dir di conoscere tutto ciò che è fatto d'argilla, un solo bottone di ottone tutto ciò che è fatto d'ottone, un solo paio di forbici di ferro tutto ciò che è fatto di ferro, del pari conosciuto che si sia l'ātman si può dir di sapere quel che non è stato ancora appreso, di aver pensato a quello a cui non

si è ancora pensato, di aver capito quello che non è stato ancora capito[23]. — Çaunaka si accosta rispettosamente ad A*n*giras e gli domanda: « o venerando, che è mai ciò che conosciuto che si sia, tutto questo mondo resta conosciuto? »[24].

La sapienza upanishadica, oltre a questo vanto di comprendere in sè tutto lo scibile e di dar fondo a tutto l'Universo, accampa anche l'altro di poter far raggiungere all'uomo la cosa che egli sa, di farlo diventare questa cosa stessa: « colui che conosce ciò che v'ha di più nobile, ciò che v'ha di migliore, diventa il più nobile, il migliore[25]; e bene fece Anquetil Duperron a mettere come motto sulla sua versione dell'Oupnekhat la famosa sentenza della Mu*nd*aka-[26]: « che invero conosce il supremo Brahman, diventa egli stesso il Brahman » (yo ha vai tat parama*m* brahma veda brahmaiva bhavati).

Sono queste le caratteristiche principali che deve tener presenti chi si accinga alla lettura delle Upanishad. Se esse sieno una dottrina puramente mistica o una fusione di misticismo e filosofia insieme, è una questione che esige ed avrà un esame più largo e approfondito. Gioverà, se mai, dare qui al lettore un altro suggerimento: di non aspettarsi, cioè, mai di trovare in questi testi singolarissimi un organismo logico, un sistema coerente. Le Upanishad non sono fatte per essere lette tutte d'un fiato nella illusione che ogni pagina che segue sia la continuazione, lo sviluppo ed il commento di quella che precede. Si disinganni subito chi s'aspetta tanto, e si prepari piuttosto ai più bruschi salti, alle più flagranti contraddizioni e all'inopinato alternarsi, cui già abbiamo accennato, di pensieri profondi e di

puerili vaneggiamenti. Questo stato di cose è dovuto, come vedremo, al fatto che ognuno di questi testi non può dirsi opera del tale o tale altro autore, ma è una raccolta di sentenze tradizionali ripetute in questa e in quella scuola vedica e da questa e quella scuola vedica tramandate oralmente finchè non furono dalla scrittura e dai tardi commentatori definitivamente fissate. Le Upanishad sono un libro di edificazione che deve aprirsi a caso nell'ora del nostro raccoglimento e darci, mediante la lettura di una o due delle sue pagine o magari di una sola sentenza, lo spunto alla meditazione. Un giorno, per avventura, c'imbatteremo in affermazioni come queste: «la forza, invero, vale più della intelligenza: un solo uomo forte fa tremare magari cento intelligenti»[27] (bala*m* vāva vijñānād bhūyo, api ha çata*m* vijñānavatām eko balavān ākampayate); — «lo ātman non si raggiunge da chi è privo di forza»[28] (nāyam ātmā balahīnena labhyah); — «col combattere e l'esser forte Pratardana Divodaside arrivò alla cara dimora del dio Indra»[29] (Pratardano ha Daivodāsir Indrasya priya*m* dhāmopajagāma). Saremo lì lì per credere che le Upanishad fanno l'apoteosi della forza, quando un altro giorno il nostro occhio cadrà su questa sentenza: «nulla c'è di superiore alla giustizia, perciò il più debole ripone in essa come in un re le sue speranze per difendersi dal più forte»[30] (dharmāt para*m* nāsti, atho abalīyān balīyā*m*sam āça*m*sate dharme*n*a yathā rājñā).

Noi, meditando sulle sentenze opposte, troveremo la soluzione che più ci persuaderà, e riconosceremo che la grandezza delle Upanishad, come di ogni altra egregia opera letteraria, consiste più nello

stimolare il pensiero di chi legge che non nell'ammannirgli giudizi assoluti. Chi è tenero di dommi non li vada a cercare nelle Upanishad.

Il testo delle Upanishad e le interpolazioni; teoria dello Hertel.

Le contraddizioni, cui abbiamo accennato e che derivano dalla diversità del punto di vista e dell'inspirazione di questo e quel vate, sono un pregio e non debbono confondersi con quell'altra specie d'incoerenze che s'incontrano nello stesso testo e lasciano il lettore perplesso sul modo in cui egli deve intendere un complesso di pensieri e di dottrine.

Per limitarci alla sola Kāṭhaka-, osserviamo che nella seconda sezione, mentre si parla dell'ātman e lo si estolle enfaticamente come il supremo principio che largisce a chi riesce a scoprirlo nel proprio cuore l'affrancamento da ogni gioia e ogni dolore, vale a dire, la liberazione definitiva dalla prigione dell'esistenza transitoria, ecco che tutt'a un tratto nelle strofe 15, 16, 17, senza ombra di nesso logico, viene magnificata la mistica sillaba *om*, cioè il Brahman del quale essa è il simbolo. Il povero lettore non sa più a chi deve dare la preferenza, se all'ātman o al brahman. Credere che sieno la stessa cosa è impossibile, chè non c'era proprio bisogno di chiamar l'ātman con un altro nome, e quelle tre strofe entrano malamente nel contesto e sono una zeppa evidente.

Anche più stridente è il contrasto fra Kaṭhaka- II, 8 e Kāṭhaka- II, 23. Nella prima strofa si afferma che se non c'è un altro ad impartire la dottrina

dell'ātman, qualunque sforzo mentale è vano. Occorre, in altri termini, un maestro, ed un maestro che sia un uomo superiore.

Tutto ciò è consono a quanto dicono le Upanishad nei più svariati passi: « la dottrina imparata da un maestro promuove il massimo vantaggio »[31]; — « faccia capo ad un maestro per capire la dottrina »[32]; ecc. Continuamente ricorre l'espressione che il tale o tal altro, presa in mano della legna (samitpā*nih*) a dimostrare il desiderio di servire il maestro e di alimentargli soprattutto il fuoco, si reca dal tale o tal altro per ottenere la rivelazione dell'ātman. Ricordo pure i passi Chāndogya- III, 11, 5 e Çvetāçvatara- VI, 22, già citati nel paragrafo precedente, nei quali è prescritto che la rivelazione dell'ātman non deve farsi al primo venuto. Nel concetto e nel nome stesso di Upanishad è già implicito che si tratta d'una dottrina da impartirsi da un maestro privilegiato a uno scolaro privilegiato. Ebbene contro il tenore della strofa Kā*t*haka- II, 8, anzi, contro quello che è lo spirito di tutte le Upanishad veramente autorevoli, la strofa Kā*t*haka- II, 23 brutalmente sentenzia: « non si consegue la scienza dell'ātman per mezzo dell'insegnamento, nè mediante l'intelligenza o la molta dottrina; quegli cui l'ātman stesso elegge, questi appunto lo afferra, ed il corpo di costui l'ātman presceglie come suo corpo ». Non si può immaginare nulla che strida di più nel complesso armonico della dottrina upanishadica. L'ātman che fa la grazia come il Dio personale, ossia il concetto della predestinazione, è la negazione stessa dello spirito delle Upanishad che

ignorano il Dio personale e proclamano l'uomo artefice del proprio destino.

Finalmente, nella terza sezione della stessa Kāṭhaka- salta agli occhi di chiunque la incongruenza d'identificare (strofa 2) il fuoco Triṇāciketa col Brahman. O non era stato detto nella prima sezione (strofa 18) che tale fuoco conduce al godimento nei cieli, a qualche cosa, cioè, di ben diverso dal riassorbimento nel Brahman? Come, dunque, renderci ragione di tutte queste incoerenze?

In generale, un testo si contraddice se in esso studiosamente e tendenziosamente sono state interpolate molte, poche, o una sola sentenza, a volte una sola parola. Coteste interpolazioni spesso sono così grossolane ed evidenti che non si dura fatica a segnalarle ed a ristabilire il testo nella sua primitiva e genuina lezione. Le contraddizioni che abbiamo additate nella Kāṭhaka- sono appunto dovute ad aggiunte seriori e vanno senz'altro eliminate. Purgare un testo delle interpolazioni che in esso si sono insinuate e ridurlo alla vera lezione significa farne la edizione critica. I criteri da seguire in un siffatto delicato lavoro sono vari: tener conto delle dottrine prevalenti in un dato periodo e dei loro rapporti con le dottrine anteriori e posteriori, scrutinare scrupolosamente la lingua e le forme grammaticali per poter stabilire se un vocabolo, una forma, o una espressione poteva aver corso in una data epoca, analizzare tutti i versi per veder se tornano, se ubbidiscono alle stesse norme metriche, se, quindi, sono fattura dello stesso o di diversi autori. Si tratta, insomma, d'un lavoro lungo, paziente e difficile, che è vanto della scienza filologica

europea, segnatamente tedesca, eseguire con bontà di metodo e risultati cospicui. I dotti indiani ignorarono tale specie di lavoro e ci hanno tramandato i loro testi senza vagliarli e in uno stato che sovente equivale ad un pasticcio. Cominciano anch'essi ad aprire gli occhi, a riconoscere la necessità di edizioni critiche, e a cimentarvisi con felice successo. Ora, possiam dire di possedere una edizione critica delle Upanishad?

Böhtlingk, Cowell, M. Müller e Deussen sono stati i primi ad elaborare i materiali. Segnatamente il Deussen ha in questo campo prodotto un'opera monumentale, in quanto è riuscito a dar la traduzione di ben sessanta Upanishad e ad esporre sistematicamente la dottrina in esse contenuta nella seconda parte del primo volume della sua *Allgemeine Geschichte der Philosophie*. L'Europa può dire di conoscere le Upanishad in grazia alla tenacia e all'acume di Paul Deussen. Data l'immensa mole del materiale il Maestro non ha sempre potuto spingere la critica del testo a quel grado di scrupolo e di perfezione che si raggiunge quando il materiale è limitato. Ma la critica del testo egli l'ha fatta sempre che ha potuto. Non gli è, per esempio, sfuggito che il secondo capitolo della Kā*t*haka- comprendente le sezioni 4-6, è un'aggiunta posteriore[33]; che i passi IV, 10 e V, 3-10 della Chāndogya- si contraddicono in quanto nel primo è parola di chi scopre il Brahman nel proprio *io* e per ciò stesso diventa una cosa sola col Brahman, mentre nel secondo questa fusione col Brahman avviene solo dopo la morte[34]; che interpolazioni vi sono in Chāndogya- VIII, 3,

4, 7-12[35] e in Bṛhadāraṇyaka- IV, 3, 15; IV, 3, 34[36].

Sarebbe agevole moltiplicare le citazioni comprovanti nel Deussen la coscienza del critico punto disposto ad accettare ad occhi chiusi come genuino tutto quello che c'è nel testo delle Upanishad.

Se non che, un altro studioso, di recente, è sorto a formulare, e in parte ad eseguire, un nuovo programma di elaborazione dei testi upanishadici: Johannes Hertel.

Lo Hertel comincia dal denunziare la soverchia fiducia che fin qui i sanscritisti europei hanno riposto nei lessicografi, grammatici e commentatori indigeni per la intelligenza della letteratura indiana in generale, e non si perita di affermare che « nei testi editi noi abbiamo non già le opere di Vālmīki, Kālidāsa, Bhavabhūti e degli altri celebri classici, ma soltanto degli svisamenti grossolani nei quali ogni parola è dubbia. Solo sulla base assolutamente indispensabile di edizioni critiche può l'Indologia elevarsi gradatamente a vera e piena dignità filologica »[37].

Per quel che attiene alle Upanishad, lo Hertel sentenzia: « anche nel dichiarare i testi upanishadici la scienza europea, invece di procedere filologicamente, ha seguito le vie false indicatele dal commentatore indiano Çaṅkara; e i fatti contenuti nei testi vedici più antichi e più recenti, i quali spandono piena luce sull'origine e lo sviluppo della dottrina upanishadica, semplicemente non li ha veduti »[38].

Ciò premesso lo Hertel ci porge l'esempio del come si debba fare la critica del testo, e fa oggetto

particolare del suo studio la Mu*n*d*aka-Upanishad. Questa ci è stata tramandata esclusivamente nel commento di Ça*n*kara, il quale torna a citarne parecchi passi nel commento ai Brahmasūtra. Mediante una scrupolosa indagine metrica il critico tedesco ricostruisce quello che dovette essere il testo genuino, elimina cioè tutte le interpolazioni, che in massima parte consistono in glosse, e colma le lacune. Riesce quindi a dimostrare che in Mu*nd*aka- il principio supremo non è il Brahman, bensì il Purusha al quale anzi il Brahman, è sottoposto, e che la fonte della Upanishad è l'inno a Skambha dello Atharvaveda, X, 7.

Il risultato cui perviene lo Hertel e che era stato intuito da Alfred Hillebrandt[39] ci è prezioso come quello che fa rientrare la Mu*nd*aka- nel filone, diremo così, *antibrahmanico* e dinamico della religione vedica. Tutta la nostra indagine consiste, infatti, nel non perdere mai di vista il detto filone che salvò il pensiero dell'India dall'irrigidirsi nel formalismo rituale e lo condusse gradatamente alla grandiosa riforma del Buddha.

La necessità sulla quale tanto insiste lo Hertel di elaborare criticamente il testo delle Upanishad non è discutibile, e con vera compiacenza segnaliamo che perfino i dotti indiani la riconoscono e cominciano a diffidare del loro commentatore Ça*n*kara considerato fin qui da loro quasi come un oracolo. È interessante leggere in The Visva-Bharati Quarterly[40] l'articolo « *The real meaning of the Ishopanishad* » uscito dalla penna di Srikrisna Sadashiv Gharpure. Il dotto indigeno non esita a chiamare *disonesto* il commento di Ça*n*kara e ad esortare i

suoi connazionali ad emanciparsene. Procede poi ad un esame critico del testo e scopre che nella strofa 8 della Içā- il metro non torna perchè è stata interpolata la glossa *yathātathyato*. Il Gharpure crede in perfetta buona fede d'essere stato lui il primo a segnalare la detta interpolazione ed ignora che già tre anni prima lo Hertel aveva corretto il verso eliminandola e leggendo inoltre *vyadhāt* in luogo di *vyadadhāt*[41].

Anche nell'India, dunque, i vecchi pregiudizi spariscono per far posto a sani criteri scientifici.

Se non che, il metodo inaugurato dallo Hertel ha pure i suoi pericoli. Sorvolo sull'ingiusto e violento attacco contro il Deussen[42], nel quale ha avuto buon giuoco per il fatto che chi ha studiato a fondo *una* sola Upanishad deve necessariamente averla meglio capita che non chi, oltre ad essa, ha voluto studiarne altre *cinquantanove*! Si persuada lo Hertel che se oggi possiam parlare delle Upanishad e trovar gente che s'interessa vivamente a quanto scriviamo, il merito è tutto del Deussen che seppe mostrare meglio di chiunque la vastità ed importanza della letteratura upanishadica. Il Deussen è ad una tale altezza e s'è reso tanto benemerito degli studi indologici e della patria tedesca, che i sanscritisti di tutto il mondo e ogni buon tedesco gli debbono rispetto e gratitudine. Se nell'opera del Deussen c'è qualche manchevolezza, è poi sicuro lo Hertel di non sbagliare mai egli stesso? Riconosco, come ho già detto, i grandi pregi del suo metodo rigorosamente scientifico, ma vedo pure in esso delle esagerazioni e dell'arbitrio. Occorre andar sempre coi piedi di piombo nel sentenziare che questa o

quella strofa, questo o quel complesso di pensieri costituisce nel testo indiano una interpolazione. I casi in cui, come nella strofa 8 della Içā-, la interpolazione è fuori di ogni dubbio, sono rari. Molte volte le incongruenze ed incoerenze del testo non bastano per autorizzarci a dichiarar senz'altro spurio un passo. In altri termini, non bisogna sostituire la nostra logica a quella del testo. Gl'indiani antichi e anche i moderni sovente non vedono contraddizione in ciò che per noi è una contraddizione. Orbene, lo Hertel è troppo corrivo nel fare i suoi tagli chirurgici al testo, e gli accade pure qualche volta di asportare un arto sanissimo ed indispensabile alla economia dello intero organismo. Caratteristica è, per esempio, l'amputazione ch'egli improvvidamente fa in Chāndogya- VI, 3, 1. Il lettore ricorda il mito cosmogonico[43] nel quale si dice che l'Essere primordiale emanò calore, il calore acqua, e l'acqua i vegetali ed ogni specie di cibo. Dunque, conclude logicamente il testo, la nascita degli esseri è sempre dovuta o al calore o all'acqua o ad un seme, e vediamo, infatti, che o l'incubazione ossia l'uovo maturato col calore, o lo sperma ossia l'elemento acquoso, o infine il seme vegetale, sono la matrice di tutto ciò che vive. Il nesso logico di questa strofa VI, 3, 1 col precedente mito cosmogonico è completamente sfuggito allo Hertel, il quale, di conseguenza sentenzia: « dieser Satz, der völlig ausser dem Zusammenhang steht ist offenbar ein Einschub »[44].

Che nella Mu*n*daka- il Purusha abbia il sopravvento sul Brahman è indubitato, ma il congetturare che il famoso motto « sa yo ha vai tat parama*m*

brahma veda, brahmaiva bhavati », abbia dovuto originariamente suonare: « sa yo ha vai ta*m* parama*m* purusha*m* veda, purusha eva bhavati »[45], è davvero un colmo di arbitrio.

Impariamo un po' tutti a portare il nostro contributo alla scienza con modestia e soprattutto con gratitudine verso quelli che ci hanno preceduto, e non dimentichiamo mai la massima evangelica: « ora, che guardi tu il fuscello ch'è nell'occhio del tuo fratello, e non avvisi la trave ch'è nell'occhio tuo proprio? »[46].

Più grave errore è, infatti, il mutilare e svisare i testi per boria filologica che non il lasciar sussistere in essi delle incoerenze. Il primo errore sotto l'egida del passaporto della infallibilità filologica difficilmente si emenda, il secondo trova sempre chi, o prima o poi, lo corregge.

L'ambiente in mezzo al quale sorsero le Upanishad.

Mito e leggenda nell'India s'intrecciano quasi sempre coi fatti storici. Voler quindi ricostruire l'ambiente in mezzo al quale sorsero le Upanishad non è impresa facile. Tuttavia lo sfondo storico sovente s'intravvede nella leggenda stessa, talchè non è impossibile tracciare almeno le grandi linee del quadro che deve rappresentarci con una certa concretezza e fedeltà gli uomini e le cose del periodo upanishadico.

E, innanzi tutto, vien fatta frequentemente menzione di principi e di gran signori che profondono le loro ricchezze per fini religiosi e teologici, ban-

discono dei veri e propri tornei dialettici nelle loro corti, partecipano essi stessi trionfalmente alla gara, si conquistano per la loro dottrina gloria sulla terra e ricompense nei cieli.

Fra questi famosi principi il posto d'onore spetta indubbiamente a Janaka, re di Videha, divenuto proverbiale per la sua munificenza. Alla sua corte erano una volta convenuti da tutte le parti i più dotti brahmani, e il re, desiderando sapere chi di essi riportasse la palma nel sapere teologico, fece metter da parte mille vacche dalle corna delle quali pendevano a decine dei gruzzoli d'oro, e poi disse: « venerandi brahmani, quegli di voi che è il più profondo conoscitor del Brahman (brahmish*t*ha*h*) si porti pure via queste mucche ». Jājñavalkya si fa avanti e ordina al suo scolare Sāmaçravas di portar via quelle mucche. Se non che, tanta arroganza induce otto brahmani ed una dottissima donna, Gārgī figlia di Vacaknu, a misurarsi con Yājñavalkya in un duello teologico. Yājñavalkya batte successivamente i suoi nove avversari, e così le mille mucche restano sue[47].

Lo stesso re Janaka di Videha vede un'altra volta comparire a corte Yājñavalkya e gli chiede: « per qual fine sei qui venuto, per desiderio di bestiame o di interrogazioni a cui tu sottilmente risponda? »

« O gran re, per l'una cosa e per l'altra », risponde il saggio. Segue il dialogo in cui Janaka, ad ogni rivelazione che gli viene dalla inspirata parola del veggente, arde di gratitudine e gli promette compensi sempre più lauti, finchè, raggiunta la ve-

rità suprema nella quale l'anima sua s'acqueta, gli cede il regno e sè stesso »[48].

E c'è un secondo, anche più famoso dialogo fra Janaka e Yājñavalkya. Il re aveva incontrato una volta per via tre brahmani: Çvetaketu, Somaçushma e Yājñavalkya. Interrogatili circa il significato dell'Agnihotra, o sacrificio da praticarsi mattina e sera, resta insoddisfatto delle loro risposte. Quella di Yājñavalkya gli sembra, tuttavia, la meno errata, e perciò gli regala cento mucche non senza dichiarargli prima di partire che nemmeno lui ha saputo dirgli il vero e più riposto senso dello Agnihotra. La presunzione del re ferisce l'orgoglio di Çvetaketu e Somaçushma i quali, perciò, propongono di sfidare il re a un duello dialettico intorno al Brahman. Yājñavalkya li dissuade facendo loro tener presente che sono dei brahmani e battendo il re nella gara nessun onore trarrebbero dal prevalere in dottrina sopra uno kshatriya; che viceversa grande disdoro loro verrebbe se il principe restasse lui vincitore. Ciò detto Yājñavalkya raggiunge Janaka e lo implora di volergli rivelare il vero e più riposto senso dello Agnihotra. Il re acconsente e Yājñavalkya gli offre in premio per l'ottenuta rivelazione la scelta d'un dono. « Concedimi, o Yājñavalkya », disse il re « che quandocchessia io ti possa rivolgere l'interrogazione che mi piacerà »[49].

E una volta Yājñavalkya si recò da Janaka col fermo proposito di non parlare. Ma il re, forte della promessa che l'altro gli aveva fatto, gli domandò: « che cosa serve di luce agli uomini? » Astretto dall'impegno preso, Yājñavalkya non potè rifiutarsi dal rispondere e, sebbene contro voglia, forse, anzi,

appunto perchè contro voglia, gli escono dalla bocca le rivelazioni massime sul mistero della vita e della morte. Più Yājñavalkya si schermisce e più Janaka trova modo di estorcergli mediante promesse di lauti doni i segreti della sua scienza trascendentale, talchè a un certo punto il saggio dice a sè stesso: « questo monarca intelligente è riuscito a cacciarmi fuori di tutte le mie trincee »[50]. Il dialogo anche qui si conclude con l' entusiastica esclamazione di Janaka: « o venerando, io ti cedo in schiavitù questo mio popolo di Videha e me stesso »[51].

Altra nobile e caratteristica figura di principe è quella di Ajātaçatru di Kāçī. Il brahmano Bālāki Gārgya, cui la grande dottrina aveva reso superbo, gli offre d'insegnargli l'arcano del Brahman. « Sempre che mi si fa una tale proposta » risponde Ajātaçatru « dono mille vacche, e mi son fatto la riputazione d'un secondo Janaka, sicchè molti accorrono (qui alla mia corte allettati dal guadagno e dalla gloria di potermi istruire nei sacri misteri) »[52]. Se non che, alla prova risulta che il tronfio brahmano capisce delle cose divine meno, assai meno, che non il principe modesto e generoso, tanto che, persuaso egli stesso della propria inferiorità, prega il re di fargli da maestro. « Che un brahmano vada a scuola da uno kshatriya », dice Ajātaçatru, « per sapere che cosa è il Brahman, val quanto capovolgere le cose; ma pure io te lo dichiarerò » (pratiloma*m* vai tad yad brāhma*nah* kshatriyam upeyād brahma me vakshyatīti vyeva tvā jñāpayihsyāmīti)[53]. Pronunziato questo detto memoriale, il re, che doveva parlare del Brahman, parla invece dell'ātman, e conclude che da questo ultimo procede il Tutto e che

esso è la realtà della realtà (satyasya satyam)[54]. Questo invertirsi delle parti, per cui il maestro diventa scolaro e lo scolaro maestro, vale a dire il guerriero (kshatriya) si mette al posto del prete teologo (brāhma*n*a), ricorre nelle Upanishad con una frequenza oltre ogni dire significativa.

Il re Pravāha*n*a Jaivali sconfigge in una discussione sull'*udgītha* i due dotti brahmani Çilaka e Caikitāyana[55]. Di lui è fatta spesso menzione nelle Upanishad. Una volta teneva circolo e rivolge a Çvetaketu, figlio del famoso brahmano Uddālaka Aru*n*i, alcune domande sul destino degli uomini dopo la morte, alle quali il giovane, che pensava d'essere stato istruito da suo padre alla perfezione, non sa rispondere. Confuso ed umiliato Çvetaketu torna dal genitore e gli racconta che uno kshatriya qualunque (rājanyabandhu*h*) gli ha inflitto la mortificazione di dover confessare la propria ignoranza in materia di religione. « Non avrei saputo rispondere nemmeno io a quelle domande » dichiara candidamente Uddālaka Aru*n*i, detto anche Gautama; sicchè padre e figlio tornano alla corte di Pravāha*n*a il quale rende al sapiente brahmano ogni possibile onore e gli offre cospicui doni. Ma Uddālaka li rifiuta e solo chiede al re di volergli rivelare le sue dottrine escatologiche. Il re esita da principio, acconsente infine, e pronuncia queste memorabili parole: « *è proprio così come tu dici: anticamente e prima di te queste dottrine non sono pervenute agli orecchi dei brahmani; e per ciò appunto il comando è stato mai sempre in tutti i mondi nelle mani degli kshatriya* » (yathā mā tvam avado yatheya*m* na

prāk tvattah purā vidyā brahmanān gacchati tasmād sarveshu lokeshu kshatrasyaiva praçāsanam abhūt)[56].

Cinque famosi brahmani intenti ad indagare che cosa sia il Brahman, che cosa sia l'Atman, fermano il proposito di far capo a Uddālaka Aruni, e a lui vanno a chiedere ammaestramento. Ma Uddālaka loro risponde che nessuno è superiore al re Açvapati Kaikeya nel dichiarar quegli arcani. Açvapati era un monarca che ben poteva dire levandosi di letto la mattina: « nel mio regno non c'è un ladro, non un avaro, nè un beone, nè un empio, nè un ignorante, nè un dissoluto, e, ancor meno, una dissoluta »[57].

Nārada, il mitico sapiente, confessa di non saper che farsi di tutta la scienza brahmanica appresa, e ricorre a Sanatkumāra, dio della guerra e perciò simbolo della casta dei guerrieri, per avere la rivelazione della scienza dell'ātman che sola vale a rendere l'uomo superiore alle tribolazioni dell'esistenza[58].

Il lettore ha così sott'occhio un cospicuo numero di esempi di principi che possono vantare in confronto dei più dotti brahmani un sapere teologico più profondo. Ritorneremo su questo punto che è di importanza capitale.

Due altre figure caratteristiche di monarchi leggendari sono quelle di Pratardana e di Brhadratha. Il primo, di cui è già stata fatta menzione, si acquista, per essere caduto in battaglia da eroe, il cielo d'Indra, e da Indra viene ammaestrato nei sacri misteri[59]. Il nome di Pratardana ricorre già nel Rigveda, e gli si attribuisce l'inno IX, 96.

Il re Brhadratha, ceduto il regno al figlio, si ri-

fugia nella selva a far penitenza. Dopo mille giorni di ardua ascesi, gli si avvicina il saggio Çākāyanya, profondo conoscitore della dottrina dell'ātman, e gli offre la scelta d'un dono. Ma di doni terrestri non sa che farsi il re convinto ormai della fugacità della vita e della vanità di tutte le cose. Nel mondo egli si sente come una rana che rimanga imbottigliata nella fessura d'un pozzo, ed ha sete d'una rivelazione di dottrina spirituale che gli sia di sicuro conforto. Çākāyanya esitante in sulle prime a scoprirgli i misteri della dottrina dell'ātman, infine glie li squaderna come Yama a Naciketas[60].

E per passare dalla cerchia dei principi ad altra categoria di persone, menzionerò il pio Jānaçruti[61], il munifico e caritatevole signore che faceva costruire da ogni parte ricoveri perchè da ogni parte i poveri potessero trovare un tetto sotto cui ripararsi e cibo di cui sfamarsi. Avvenne che una volta, cadute le ombre della sera, Jānaçruti udì il colloquio di due cigni. Uno di essi diceva all'altro: «la gloria fulgida di questo pio si spande come la luce del giorno». «Tu parli di lui» replicò l'altro «quasi egli fosse un secondo Rayikva soprannominato il padrone del tiro a due». Jānaçruti incuriosito manda il suo scalco a fare ricerche di questo così famoso Rayikva, e lo scalco dopo molto vano indagare s'imbatte finalmente in un uomo accovacciato sotto un carro, nell'atto di grattarsi la scabbia. Interrogatolo e saputo che era il famoso Rayikva va ad annunziare la sua scoperta a Jānaçruti. Questi, senza indugio, prende con sè seicento vacche, dell'oro, un cocchio tirato da mule, e corre ad offrire tutto ciò a Rayikva sperando che in cambio il sapiente scab-

bioso gli avrebbe rivelato quale divinità egli adorasse. Ma Rayikva gli risponde sdegnosamente: « tienti pure, o schiavo, le tue mucche, il tuo oro e il tuo carro, e lasciami in pace ». Senza perdersi di coraggio, Jānaçruti torna a casa, aggiunge alle seicento altre quattrocento vacche, e all'oro e al carro la propria bellissima figlia che era in età da marito, e venuto daccapo in presenza di Rayikva, gli dice: « eccoti mille vacche, eccoti dell'oro, eccoti un cocchio tirato da mule, eccoti la sposa ed un villaggio in cui dimorare: istruiscimi, in cambio, o venerando ». Allora Rayikva, sollevata la testa della giovane donna, accettò i doni e soggiunse: « questo bel viso, o schiavo, sarebbe esso solo bastato a indurmi a parlare ». E così Jānaçruti seppe quale era la divinità che Rayikva adorava.

Questo scabbioso pieno di sapienza, che non possiede in terra altro se non un carro sgangherato, un giorno un tiro a due, ora il riparo mobile del sofo che se lo trascina dietro e sotto il quale si accovaccia per grattarsi il prurito della scabbia, non è forse una figura indiana preziosa che fa riscontro al Diogene ellenico con la botte?

E un altro quadretto quanto altro mai suggestivo si ha nella storia di Satyakāma[62]. Bramando d' essere iniziato da un maestro nello studio dei Veda e dovendo provare di essere figlio d'un brahmano prima che un maestro lo accolga in casa come alunno, Satyakāma chiede alla madre Jabālā: « quale è il mio casato? » Gli risponde la madre: « da giovane girovagai molto, facendo la serva in questa casa e in quella, e non so da chi ti concepii e a quale famiglia tu appartenga ». Muovesi

allora il giovane e sen viene da Hāridrumata, un dotto brahmano, e lo prega di accoglierlo come alunno. « A quale famiglia appartieni? » è la prima domanda che a lui rivolge il maestro. Candidamente Satyakāma confessa d'essere figlio d'una meretrice, e quel candore rivela ad Hāridrumata la nobile origine di lui: « chi non è un brahmano non può parlare tanto sinceramente ». E così Satyakāma venne istruito nei Veda e diventò celebre per la sua dottrina[63]. I pregiudizi castali s'infransero dinanzi al buon senso e alla larghezza di vedute del saggio Hāridrumata.

Quanto alle donne, scarse ma preziose sono le notizie che rispetto ad esse ci danno le Upanishad. Il posto d'onore spetta indubbiamente a Maitreyī, consorte di Yājñavalkya. Quando questi si risolve di rinunziare al secolo e di ritrarsi nella solitudine della selva, chiama presso a sè Maitreyī per lasciare parte delle sostanze a lei e parte a Kātyāyanī, l'altra sua consorte. Kātyāyanī era una donna come tutte le donne e non brillava per superiore intelligenza. Maitreyī, invece, era versata nelle scienze teologiche e poteva discutere sul Brahman (brahmavādinī). « Con questi beni che tu intendi lasciarmi », dice essa al marito, « diventerò io immortale? » Yājñavalkya le risponde: « speranza d'immortalità non c'è per il tramite della ricchezza ». E Maitreyī di rimando: « e allora, se anche tu mi donassi tutta la terra colma del suo oro, a che mi gioverebbe? Donami piuttosto quello che può farmi immortale: i segreti della tua sapienza ». « Cara tu mi sei e cose care pronunzi » conclude il saggio infervorato ormai a rivelare alla eccelsa donna il mistero dell'ātman[64].

E anche più dotta di Maitreyī, sebbene non altrettanto gentile e squisitamente femminile, è Gārgī, figlia di Vacaknu, che abbiamo già menzionata fra i nove avversari di Yājñavalkya alla corte di Janaka. Questa donna sostiene per ben due volte un duello dialettico col savio dei savi, spinge, sì, il suo indiscreto interrogare fino al punto che l'avversario la esorta a non sconfinare nelle domande per tema che la testa abbia a scoppiarle[65], ma ha poi il buon senso di essere la prima a riconoscere che nessuno avrebbe mai potuto vincere Yājñavalkya nel dibattito teologico e che quanto c'era da far di meglio si riduceva a rendergli omaggio[66]. Vidagdha Çākalya non volle dare retta al saggio consiglio di lei, e male glie ne incolse, perchè la sua testa scoppiò e dei masnadieri portaron via il suo carcame scambiandolo per chissà che cosa di prezioso[67].

È pure menzione di donne invasate da spiriti che diventano chiaroveggenti e dichiarano intricate questioni di teologia. Due di queste sibille sono designate coma la figlia e la moglie di un certo Patañcala Kāpya[68].

Sorvolo sui personaggi mitici che compaiono di frequente nelle Upanishad. Indra e Virocana che vanno a fare un secolare noviziato presso Prajāpati[69]; Bh*r*gu che riceve dal padre Varu*n*a la rivelazione del Brahman[70]; Çaunaka che chiede ad A*n*giras d'insegnargli quale è il principio indefettibile di tutte le cose[71]; i sei brahmani che interrogano Pippalāda circa l'essenza del Brahman[72]; Naciketas che strappa dalla bocca del dio della morte Yama il segreto dell'oltretomba[73]; queste ed altre figure leggendario pos-

sono solo debolmente aiutarci a ricostruire l'ambiente storico delle Upanishad.

Vedemmo che Yājñavalkya, lasciati i beni in eredità alle sue due mogli, si ridusse a vivere nei boschi la vita dell'asceta, e che B*r*hadratha, ceduto il regno al figlio, cercò rifugio nella selva per praticare le più ardue penitenze. Il quadro che c'industriamo di tracciare dell'ambiente upanishadico, non sarebbe completo se non mettessimo in vista quest'altro importantissimo elemento nella vita sociale e religiosa di quei tempi, vale a dire, l'ascetismo. « Nel periodo dei Brāhma*n*a » dice egregiamente Hermann Jacobi « la figura ideale fu il brahmano esperto della pratica sacrificale. Ma oltre ai preti sacrificatori ci fu, *già alla fine del periodo rigvedico*, un'altra specie di religiosi, gli asceti o penitenti. Questi ultimi sono evidentemente gli çrama*n*a che nello Çatapatha-brāhma*n*a vengono nominati accanto e forse anche in contrapposizione ai brahmani. Alla ascesi (*tapas*) si attribuiva una irresistibile forza: anche gli dei praticano l' ascesi, segnatamente Prajāpati, prima ch'egli crei. E con ciò già nei Brahma*n*a appare chiara *una certa concorrenza fra l'ascesi e il sacrificio* »[74].

Questo che è vero per i Brāhma*n*a, è anche più vero per le Upanishad. In queste ultime frequentissima è la contrapposizione di *tapas* a *yajña* (sacrificio) e il tentativo di esaltare il primo a scapito del secondo. Massime le Upanishad che, come la Mu*nd*aka-, sono sorte fuori della cerchia brahmanica, mostrano evidente la tendenza a magnificare l'ascesi e svalutare la pratica sacrificale. Fra i numerosissimi passi che stanno ad attestare questa ve-

rità mi limiterò a citarne soltanto alcuni più caratteristici.

Se c'è cosa che sta a cuore al brahmano è il compenso ch'egli riceve per la sua prestazione di prete ufficiante. Ben nota e proverbiale è la cupidigia del brahmano per la cosiddetta *dakshinā* o mercede. Una Upanishad, intanto, non si perita di affermare che la vera *dakshinā* consiste in tapas (ascesi), dānam (carità), ārjavam (rettitudine), ahi*m*sā (rispetto alla vita di tutti gli esseri), satyavacanam (veridicità)[75].

Quando i brahmani, dice un'altra Upanishad, hanno conosciuto che cosa è l'ātman, essi rinunziano al secolo e diventano asceti mendicanti (bhikshācarya*m* caranti)[76].

Una esplicita condanna del sacrificio si ha in questa sentenza: «le due offerte illimitate ed immortali consistono nel sacrificare il respiro alla parola e la parola al respiro; *tutte le altre offerte sono limitate come quelle che risultano di azioni. Perciò i saggi della antichità non offersero mai l'agnihotra* (yā anyā āhutayo 'ntavatyas tā*h* karmamayyo hi bhavanty etaddha vai pūrve vidvā*m*so 'gnihotra*m* na juhavā*m* cakru*h*)[77].

Chi per poco conosce l'importanza che i brahmani annettevano allo *agnihotra*, può capire tutta la crudezza e il sapore eretico d'una affermazione come questa.

Pensando, dice un'altra Upanishad, che offerte e riti sieno ciò che v'ha di meglio, gli sciocchi non conoscono l'altro bene più grande. Goduto che hanno in cielo il frutto delle loro buone opere ripiombano in questo mondo e anche più in basso. Ma

quelli che praticando nella selva penitenza e fede, sereni e illuminati campano d'elemosina, costoro mondi d'ogni polvere vanno per la porta del sole là dove è il Maschio immortale dall'anima indefettibile[78].

Altrove[79] viene contrapposta la castità del monaco al matrimonio e dichiarata mezzo supremo per raggiungere il mondo del Brahman.

L'asceta è, dunque, una figura profondamente diversa dal brahmano, dal prete che vive in società, fonda una famiglia, è cupido di beni, e vede e tende a far vedere nelle pratiche esterne del culto l'essenza della religione. L'asceta è un rivoluzionario che disprezza famiglia e ricchezze, inverte i valori sociali e sposta il centro della religione dal culto alla ricerca di Dio mediante lo sforzo dell'intelletto e il mistico fervore dell'anima. E qui mette conto di fermarsi sull'avversione manifesta dello spirito upanishadico alle ricchezze. Servir Dio e Mammone sembrò una cosa impossibile anche ai veggenti delle Upanishad, e questo mi pare l'elemento principe che conferisce ad esse un carattere schiettamente religioso. In ogni tentativo di metter d'accordo Dio e Mammone ogni vera religione esula. La rinunzia al mondo dev'essere sincera e completa prima che ci si voglia sul serio dedicare alle cose divine. Nello affaccendamento della vita sociale la religione diventa per necessità un culto esterno e formale; ma la meditazione del divino, nella quale consiste la vera religione, è possibile soltanto nella solitudine delle selve o nel silenzio dei chiostri.

Ricco e assetato di sempre nuove ricchezze sembra il sapiente Yājñavalkya che tanto spesso si pre-

senta alla corte del re Janaka per prendere parte ai tornei dialettici e portarsi via mandre di mucche e gruzzoli d'oro. Ma, infine, ripudia anche lui la ricchezza, si spoglia d'ogni avere a vantaggio delle sue due consorti, e va a vivere la vita dell'anacoreta.

Uddālaka Aru*n*i rifiuta dal re Pravāha*n*a ogni dono e solo chiede d'essere ammaestrato nei misteri d'oltretomba, e Maitreyī dichiara di non sapersi che fare di quelle ricchezze che non danno all'uomo l'immortalità.

Sanatkumāra dice a Nārada: « in questo mondo chiamano grandezza vacche e cavalli, elefanti ed oro, schiavi e mogli, campi e poderi; ma io non ti parlo, no, non ti parlo di questa specie di grandezza in cui ogni cosa dipende dall'altra »[80].

Il dio della morte per distogliere Naciketas dal carpirgli il segreto dell'oltretomba, gli offre[81] di vivere quanti autunni vorrà; di diventar ricco di figli e nepoti longevi, di vacche ed elefanti, di oro, cavalli e terre; di acquistare grande gloria nel mondo; di sollazzarsi con donne leggiadrissime, semidivine, esperte di musica e canti. Ma Naciketas risponde che anche tutta vissuta grama cosa è la vita. A che canti, a che danze? Nella ricchezza l'uomo non può trovare la felicità (na vittena tarpa*n*īyo manushya*h*)[82]. Basta guardare in faccia la morte una volta sola perchè la ricchezza cessi dal farci gola. Basta avere intravveduto ciò che è eterno perchè perdano per noi ogni fascino feste di colori, gioie d'amore e tripudi d'ogni genere[83].

Yama, il dio della morte, loda la saggezza di Naciketas nell'aver anteposto al piacere (preyas) il sommo bene (çreyas), nel non aver dubitato, al bi-

vio, di scegliere il sentiero che conduce alla emancipazione da ogni dolore. Chi elegge il piacere fallisce nello intento. Nella ricchezza gli uomini affondano come in un pantano (majjanti), perchè essa induce nell'intelletto un ottenebramento (vittamoha) che gli preclude d'intuire il mistero della morte. Chi è, difatti, infatuato dalla ricchezza crede che esista soltanto il mondo in cui egli gode, e questo vano pensamento fa sì ch'egli ricada ripetutamente nel dominio della morte. L'immortalità è di quelli soltanto che sanno svincolarsi dai lacci delle vanità di questo mondo[84].

Ripigliando ora le fila del nostro discorso e pur facendo la debita tara a tutto ciò che di mitico e di fantastico ci raccontano le Upanishad, siamo in grado di trarre dai fatti sopra esposti alcune importanti conclusioni, sulla legittimità ed esattezza delle quali il lettore può giudicare da sè. Il disprezzo delle ricchezze presuppone non soltanto che queste ci sieno ma che parecchie generazioni ne abbiano goduto fino al punto di esserne sazie e nauseate. I popoli che si affacciano alla vita della civiltà e che hanno tutto ancora da conquistare ignorano la velleità della rinunzia al mondo. Occorre un grado di civiltà matura perchè l'uomo metta nella bilancia i beni spirituali in un piatto, i temporali nell'altro e proclami che i primi pesano più dei secondi. L'uomo rigvedico mai e poi mai si sarebbe comportato come Naciketas. Nel periodo upanishadico i piaceri e le gioie della vita sono cospicui: possessi di ampie terre, di abbondante bestiame, di cocchi, elefanti e cavalli, di vesti e di tappeti, di oro e di gemme; godimenti sensuali procacciati da mogli e concubine;

suoni canti e feste di colori; ricerca di riputazione e di gloria mediante la munificenza l'ingegno o la dottrina; corti ospitali di veri e propri mecenati. L'epiteto di mahâçâlâ*h* con cui vengono designati parecchi famosi brahmani ci dice che essi possedevano ampie aule (cālā) nelle quali impartivano a numerosi scolari i tesori del loro sapere.

Ma la prova massima che ci troviamo in un ambiente sociale assai progredito ci vien data dalle due figure di donne, Maitreyī e Gârgī, che disputano di teologia. Se è vero che le donne, secondo dice Schopenhauer[85], sono i *Philister* più incurabili, il disprezzo della ricchezza temporale messo sulle labbra di Maitreyī testimonia d'una maturità e pienezza di tempi veramente singolari. Il problema religioso affatica ormai tutte le menti, le vecchie barriere che consentivano ai preti di spacciarsi per i soli maestri di religione sono abbattute, la casta dei guerrieri riduce al silenzio quella dei brahmani e vittoriosamente proclama un nuovo Verbo religioso, i pregiudizi castali cedono dinanzi ai sovrani diritti dell'umanità e della ragione come nel caso del bastardo Satyakāma cui si condona l'esser figlio d'una meretrice, il ricco s'inchina dinanzi al povero come nel caso di Rayikva lo scabbioso cui un gran signore dà in moglie la propria figlia, l'eresia serpeggia tra gli stessi preti parecchi dei quali, e i più intelligenti, sconfessano l'efficacia della pratica esterna del culto e abbracciano, come Yājñavalkya, la vita dell'asceta mendicante, i valori, insomma, s'invertono e la spiritualità, non già quella che viene dallo studio e dalla molta dottrina, ma, anzi, quella del semplice, dell'inspirato il quale volge le spalle al secolo e si

riduce a campar d'elemosina, diventa il sovrano dei valori.

Questo è press'a poco l'ambiente storico che ha prodotto le Upanishad frutto, come si vede, d'una vera e propria rivoluzione spirituale, d'un fermento religioso propagatosi irresistibilmente fuori della cerchia sacerdotale fra i guerrieri ed oltre in mezzo ai laici.

Il brahman e l'âtman nelle Upanishad.

Quella sottile vena d'acqua che seguimmo attraverso il Rigveda, l'Atharvaveda e i Brāhma*n*a e che sta a rappresentare l'elemento dinamico nel pensiero religioso dell' India, diventa nelle Upanishad una fiumana maestosa e travolgente. Il concetto naturalistico e razionale dell' ātman non può, tuttavia, dirsi un portato dei nuovi tempi, chè esso sorse, maturò e fu formulato nell'Atharvaveda. Il concetto dell'ātman le Upanishad lo ereditarono dall'Atharvaveda, e solo si limitarono a proclamarlo senza più nessuna ambage e ad illustrarlo con abbondanza di prove dialettiche e di grandiose immagini. La idea veramente nuova introdotta dalle Upanishad e di stampo anche più nettamente laico che non sia la idea dell'ātman, è, come vedremo, quella del *karman*, e, conseguentemente, della trasmigrazione delle anime. Ad ogni modo, l'ātman è il tema preferito delle Upanishad, e si afferma vittorioso di fronte al concetto sacerdotale del Brahman, in quanto che a volte gli si contrappone apertamente, a volte lo elimina col silenzio, a volte infine lo lascia sussistere come suo sinonimo. Deboli e rare sono le proteste a favore del Brahman.

Un passo in cui con evidenza assoluta l'ātman è contrapposto al Brahman è la confessione che fa Nārada a Sanatkumāra. «Io», dice il saggio brahmano, «ho appreso tutte le scienze», *e fra queste menziona pure la scienza del Brahman* (brahmavidyā), «sono un conoscitor dei Veda (mantravit): ciò nonostante mi sento infelice perchè non sono un conoscitor dello ātman (ātmavit»[86]. Si può parlare più chiaro di così? L'*ātmavit* è superiore al *mantravit* ossia a colui che è andato in fondo ai Veda dei quali il Brahman è la quintessenza. Queste parole, per colmo d'ironia, le pronunzia un famosissimo brahmano al dio della guerra, a chi cioè sta a rappresentare la casta degli kshatriya. La dottrina dell'ātman appare qui come un tesoro di sapienza proprio della casta militare e che solo vale a sottrarre l'uomo al dolore dell'esistenza.

Altro passo in cui mi sembra di scorgere il brahman sacerdotale contrapposto all' ātman dei guerrieri, è il dialogo fra il brahmano Gārgya e il re Ajātaçatru[87]. Nessuno, che io sappia, ha ancora notato che mentre Gārgya, il quale si è offerto di spiegare al re che cosa è il brahman, dice di venerar questo ultimo nel sole, nella luna, nel fulmine ed in altre cose esterne della natura, e designa il supremo mistero sempre e solo col nome di brahman, il re, invece, dopo aver ridotto al silenzio e costretto il suo interlocutore a dichiararsi suo discepolo, parla esclusivamente dell' ātman e conclude che dallo ātman tutto procede, che l'ātman è la realtà della realtà. Dunque in bocca al prete la causa prima del mondo si chiama *brahman* per mutar subito nome in bocca al guerriero, il quale, dopo aver detto iro-

nicamente: « *che un brahmano vada a scuola da uno kshatriya per sapere che cosa è il brahman val quanto capovolgere le cose, ma pure io te lo dichiarerò* », di tutto parla fuorchè del brahman e s'indugia, invece, a persuadere Gārgya che il principio supremo delle cose è lì, in quell'uomo addormentato, divenuto cioè purissimo ātman.

Altrove[88] alcuni brahmani si propongono d'imparare *che cosa è l'ātman, che cosa è il brahman* (ko nu ātmā, kim brahma), e vanno dal re Açvapati, ma da costui sentono parlare soltanto dell' ātman.

Passi in cui il brahman è eliminato col silenzio possono citarsi in abbondanza: « tutto l'Universo è questo ātman »[89]; « tutto questo mondo era in principio soltanto ātman e non esisteva nient'altro che battesse palpebra »[90]; « l'uomo che è giunto a discernere l'ātman e dice: « io son lui », che cosa più bramando e per amore di che cercherebbe febbrilmente il corpo? Chi in quella accozzaglia che è il corpo ha scoperto e capito l'ātman, è il fattore di ogni cosa (viçvakṛt), perchè invero egli crea tutto, il mondo gli appartiene, anzi, egli è il mondo »[91].

Non senza ragione viene adoperato qui l'epiteto viçvakṛt, se vera è la mia congettura che la divinità rigvedica Viçvakarman ha un'origine laica ed anticlericale.

A volte la eliminazione del brahman col silenzio avviene in una Upanishad tutta intera, come nella Içā-. In questa il nome di brahman non appare nemmeno una volta sola, e si parla esclusivamente dello ātman.

Innegabile è pure che molte volte il brahman e l'ātman sono conguagliati ed equiparati. Per esem-

pio, in B*r*hadāra*n*yaka-, I, 4, 1 si legge: «questo mondo era in principio soltanto ātman», e, poco dopo, in I, 4, 10, 11: «questo mondo in principio era invero il brahman». Il conguaglio dei due concetti risulta evidente da quanto segue: «chi dice: «io sono il brahman» diventa l'universo mondo, e nemmeno gli dei possono impedirglielo, perchè egli diventa il loro ātman. Chi venera altra divinità dall'ātman e crede: «una cosa è l'ātman, un'altra cosa sono io», non capisce nulla ed è come un capo di bestiame degli dei. Molti capi di bestiame sono preziosi per l'uomo, e così pure ogni uomo è prezioso per gli dei. Se ti portan via un solo capo di bestiame, ti affliggi e anche più se te ne portano via molti. Perciò gli dei non hanno piacere che gli uomini conoscano l'ātman».

Il trapasso qui da brahman ad ātman è così immediato che è giuocoforza considerarli come sinonimi. Vero è che una certa prevalenza finisce per averla l'ātman perchè la strofa 15 aggiunge: «chi venera soltanto l'ātman come il mondo nulla più perde della propria opera ed ogni cosa ch'egli desidera la ritrae dall'ātman», e la strofa 17 conclude: «in principio questo mondo era soltanto ātman».

Certo questo passo non ha sapore d'ortodossia brahmanica. Si può infatti contrapporsi con maggiore crudezza alla tradizione avìta che chiamando pecore degli dei tutti quelli che negli dei credono e denunziando questi ultimi come cupidi di non perdere le loro pecore ed avversi perciò alla dottrina dell'ātman che le fa loro perdere?

È, ad ogni modo, indubitato che la tendenza a

conciliare, lo spirito, cioè, di eclettismo, è, fino dagli antichi tempi, assai più spiccato nell'indiano, che non la rigida coerenza in nome della quale si accetta e, magari, si promuove il conflitto. I concetti di brahman ed ātman sono antitetici ed irreconciliabili, eppure l'indiano ha cercato di conciliarli. Qualche Upanishad, non contenta di equiparare il brahman e l'ātman, equipara a loro volta questi due col Purusha: « quelli che conoscono il Brahman diventano immortali »[92], « chi conosce il Purusha valica la morte »[93], « non rinasce più chi conosce l'ātman »[94]. O, dunque, chi è di questi tre il supremo?

Queste che a noi sembrano, e sono realmente, contraddizioni, non lo erano e non lo sono per gli indiani, e ciò appunto impone la più grande circospezione nel dichiarar spurio e interpolato un passo. Lo Hertel ha dimostrato fuori d'ogni dubbio che il Purusha nella Mu*n*d*aka- ha una prevalenza sul Brahman, ed espunge, per avere un tutto logico, i passi che parlano del Brahman. Ma perchè far giustizia sommaria anche di quelli che parlano dell'ātman? A pag. 49 egli dice che le strofe 4, 5, 9 e 10 (III, 1) trattano dell'ātman che prende il posto del purusha nominato prima. Convengo che nella Mu*nd*aka- lo spirito polemico e antagonista alla ortodossia brahmanica prevale sulla tendenza conciliativa di altre Upanishad e che i passi che parlano del brahman sono interpolati, ma non so vedere incompatibilità di sorta nella identificazione del Purusha e dell'ātman. Non stanno entrambi a rappresentare lo spirito universale e individuale in

senso naturalistico ed in contrapposizione al vago concetto liturgico e clericale del brahman?

E finalmente diamo un esempio delle deboli e rare proteste che in favore del brahman l'ortodossia brahmanica riesce ad elevare in mezzo al coro upanishadico prevalentemente glorificatore dell'ātman.

Lo Hertel[95] giustamente afferma che la Kena- è importante perchè *polemizza contro il conguaglio del brahman con l'anima del mondo.*

Le strofe I, 3, 5 sgg., II, 3, battono in breccia tutti coloro che pretendono di conoscere il brahman. Così come l'assenza della parola brahman sulle labbra di Ajātaçatru e di Açvapati ci ha servito a dimostrare che i due principi mirano ad esaltare un principio antitetico, e cioè quello dell'ātman, del pari l'assenza della parola ātman nella Kena- significa che l'autore di questa Upanishad è tutto inteso a magnificare il brahman. Una volta sola, e cioè nella strofa II, 4, si fa menzione dell'ātman per dire che esso conferisce all'uomo forza ma che solo la scienza, vale a dire la conoscenza del brahman, lo rende immortale (ātmanā vindate vīryam vidyayā vindate 'mṛtam). La rivelazione upanishadica, conclude la Kena-, è quella del Brahman ed ha come base l'ascesi (tapas), il dominio di sè stessi (dama) e la pratica sacrificale (karman)[96].

Che cosa è l'âtman secondo le Upanishad.

« Questo mondo » dice una Upanishad « è soltanto cibo e chi mangia cibo »[97]. Un'altra Upanishad rincalza : « di essenza di cibo sono fatte le creature, dal cibo hanno vita e in cibo infine si risolvono »[98].

Se per vivere si dipende assolutamente dalla nutrizione, è evidente che tra chi mangia e la cosa mangiata deve esistere una sostanziale omogeneità. Non c'è vita senza cibo: dunque, in fondo, il cibo è vita, o, per lo meno, è vita in potenza. Non è, quindi, da maravigliare se nelle Upanishad il cibo (anna) è considerato come qualche cosa di sacro e a volte addirittura adorato come simbolo del brahman[99].

Uno dei massimi poeti del nostro occidente ha detto: « non mi sono mai curato di sapere di quali beccacce e fagiani, capponi e tacchini ho ingrassato il mio piccolo ventre »[100]. Una superba indifferenza verso tutto quello che ingeriamo nello stomaco e che ci mantiene in vita è appunto caratteristica spiccata in noi altri occidentali che sogliamo designare col nome di *materia* l'acqua, i frutti della terra, i vegetali, la carne e ogni altra sostanza che imbandita sul desco serve alla nostra nutrizione. Tra materia e spirito c'è l'abisso, tra il nostro pensiero e il pezzo di pane digerito non c'è relazione di sorta.

Un veggente upanishadico osserva invece: « se per soli dieci giorni non si mangia, si continua bensì a vivere, ma non si vede, nè si ode, nè si pensa, nè si capisce, nè si opera, nè si discerne più. Ingerendo daccapo cibo, si torna a vedere, a udire, a pensare, a capire, a operare, a discernere »[101].

Dunque, non solo le funzioni fisiologiche ma anche le psichiche sono prodotte dal cibo; dunque, la materia non è poi quella cosa morta che noi si crede ma tiene in sè nascosti dei germi insospettati di energie squisitissime. In poche gocce di sperma c'è un individuo umano, in un piccolo seme è contenuto

un grandioso albero di nyagrodha[102]. Il burro in sè e per sè non esiste, ma è lì nel latte. Frullate il latte, e di questo la parte più fina ed eletta verrà a galla e sarà il burro. Del pari il cibo ingerito si divide nel nostro organismo in tre parti: una solida, massiccia, infima e viene espulsa sotto forma di fecce; una media e diventa carne; una sottile ed è il pensiero. L'acqua che ingeriamo viene eliminata dal nostro organismo sotto forma di urina, nella sua parte, cioè, infima; viene assimilata in sangue nella sua parte mediana; diventa respiro nella sua parte sottile e più squisita. Il calore che immettiamo in noi serve nella sua parte infima a formare le ossa, nella sua parte mediana a formare il midollo, nella sua parte più fina a dar vita alla parola[103].

Tutto ciò si può dimostrare con un esperimento. Un uomo è come un fuoco alimentato da sedici pezzi di carbone, e se si astiene completamente dal cibo per sedici giorni, muore. Invece, se il digiuno dura non già sedici ma quindici giorni, e durante questi quindici giorni l'uomo ingerisce acqua, perderà la memoria e continuerà soltanto a respirare. È il famoso esperimento al quale Uddālaka sottopose il figlio Çvetaketu[104]. Questi per quindici giorni non mangiò e si limitò a bere soltanto acqua. Alla fine del quindicesimo giorno il padre lo invitò a recitargli dei ben noti testi vedici, ma Çvetaketu li aveva del tutto dimenticati. Tornò a nutrirsi e dopo quindici giorni fu in grado di recitarli. L'acqua, dunque, non aveva fatto arrestare il respiro, ma l'assenza di cibo aveva distrutto ogni forma di pensiero e di memoria. Il fuoco ridotto a un sol pezzo di carbone, alimentato da altri quindici pezzi aveva infine di

nuovo divampato normalmente; l'uomo, cioè, aveva ripreso tutte le sue funzioni.

A prima vista, tutto questo sembra puro e schietto materialismo. Hermann Jacobi non esita, per esempio, a chiamarlo tale[105]. Ma qui più che materializzare lo spirito, si spiritualizza la materia, e il divino invece di portarsi fuori del mondo lo si vede pervadere tutte le cose: « quel Dio che è nel fuoco, nelle acque, dentro a tutto l'universo, nelle erbe e negli alberi, a Lui, a Lui ci prosterniamo »[106].

Gl'indiani hanno avuto i loro materialisti nei Cārvāka i quali hanno affermato: « ci sono soltanto quattro elementi: terra, acqua, fuoco ed aria: da questi quattro insieme combinati si sprigiona lo spirito così come dalla combinazione di materie in fermento si sprigiona il potere inebriante »[107].

Qui il potere inebriante che vien fuori dal fermentar di sostanze insieme mescolate è qualche cosa di puramente casuale, che nasce e svanisce, e non ha nessuna consistenza e realtà. Quanto diverso invece da questo potere inebriante è quel pensiero (manas) prodotto dall'essenza del cibo, quel respiro (prā*ṇ*a) prodotto dall'essenza dell'acqua, quel Dio, insomma, che è nel fuoco e nelle acque, nelle erbe e negli alberi, nell'universo mondo. Qui abbiam da fare non già con un prodotto casuale che nasce e muore, ma con una realtà sempiterna che non conosce nè nascita nè morte, che, come un rasoio nell'astuccio, come il fuoco nel legno, come il sale disciolto nell'acqua, pervade fino alla punta delle unghie tutto ciò che ha un nome e una forma[108]. Questa realtà sempiterna si manifesta in forme sempre più alte, e tocca all'uomo adergersi fino alla più alta.

Umile è la forma che assume nel cibo e chi la adora come tale avrà il cibo ch'egli desidera; meno umile è la forma che assume nel respiro e chi la adora come tale vivrà tutta la vita; ma chi la adora nelle sue forme più alte di pensiero, di discernimento, di delizia (ānanda) s'immedesimerà infine con essa[109], perchè quello che si pensa questo si diventa dopo la morte (yathākratur asmilloke purusho bhavati tathā ita*h* pretya bhavati[110].

Questa realtà, principio della vita, dalla forma più umile della funzione fisiologica e del respiro a quella più alta della beatitudine, si chiama ātman ed è difficilissima a concepirsi nella sua interezza perchè la vediamo costantemente frazionata nel mondo empirico. In quanto l'ātman respira lo chiamiamo fiato, in quanto parla lo chiamiamo parola, occhio in quanto vede, orecchio in quanto ode, intelletto in quanto capisce; ma questi sono soltanto nomi per le sue funzioni. Chi venera una di queste non è saggio, perchè solo parzialmente l'ātman risiede in ciascuna di esse. Perciò venerare bisogna solo ed unicamente l'ātman; giacchè in questo si unificano tutte le funzioni. L'ātman è l'orma del mondo; mediante, infatti, l'ātman si conosce l'universo: come mediante l'orma si rintraccia il capo di bestiame smarrito, così pure a mezzo dell'ātman l'universo[111].

L'esistenza dell'ātman in noi, cioè di un *quid* nel quale tutte le funzioni trovano la loro base e sono, per così dire, confitte come nel mozzo della ruota le razze[112], viene dimostrata mediante il famoso apologo della contesa degli organi[113].

Una volta gli organi, messisi a litigar fra loro

per la supremazia, sen vennero dal Brahman e gli chiesero chi di loro fosse il principale. E il Brahman rispose che principale avrebbe potuto chiamarsi quello che lasciando il corpo riuscisse a ridurlo nel peggior stato. Ciò udito, la parola partì, e dopo un anno che era stata fuori, tornò e chiese: «come avete potuto vivere senza di me?» Le fu risposto: «come i muti che non parlano, ma che respirano, vedono, odono, capiscono, e si riproducono». E la parola allora rientrò nel corpo.

Viene la volta successivamente dell'occhio, dell'orecchio, dell'intelletto, del seme, di partire, tornare dopo un anno e sentirsi rispondere rispettivamente: «abbiamo vissuto come i ciechi, i sordi, i mentecatti, gli evirati, ma tutte le altre funzioni le abbiamo pure compiute».

Quando, però, il respiro fece le mosse di volere uscire, si tirò dietro, come un cavallo focoso il piuolo a cui sta legato per le zampe, tutti gli altri organi, sicchè questi lo implorarono di rimanere, confessarono che senza di lui non potevano vivere, e gli assegnarono come cibo tutto ciò che vive, compresi cani, i vermi, gl'insetti che strisciano e che volano[114].

Qui, evidentemente, il respiro sta a simboleggiare l'ātman. Vero è che questo, *secondo la dottrina esoterica*, è qualche cosa di assai più recondito, e, a differenza del respiro, sfugge alla percezione dei sensi: «non col fiato che si emette (prā*n*a) nè con quello che s'immette (apāna) l'uomo vive, ma le creature vivono in base ad una terza cosa sulla quale quei due poggiano»[115]. Che l'ātman sia una entità distinta dal respiro e soprassensibile si può anche inferire dal graduale ritrarsi che fa in sè stessa la

vita nel corpo d'un morente: prima a venir meno è la facoltà di parlare mentre perdura ancora la coscienza, poi si perde anche questa ma si continua a respirare, s'arresta infine il respiro ma il calore del corpo permane, e solo quando il calore del corpo sparisce anch'esso, subentra l'ātman, il supremo Dio, quell'Imponderabile da cui emana e si riassorbe il Tutto[116].

Ma, *exotericamente parlando*, il respiro, ossia il prā*n*a, sta a rappresentare l'ātman.

Altra prova dell'esistenza dell'ātman è che non conosce stanchezza: si stanca la parola, si stanca l'occhio, si stanca l'orecchio; solo sul Prā*n*a fondamentale non ha nessuna presa la stanchezza[117], sul Prā*n*a che vigila nel dormente[118] perchè non può conoscere sonno come non può conoscere morte. Tutto ciò che ha bisogno di sonno muore, ma chi ha mai visto dormire l'ātman? Chi può mai concepire la morte dell'ātman?, dell'anima? Se s'incide un albero nella radice esso gocciola di linfa perchè vive, se s'incide nel mezzo, nella cima, gocciola perchè vive, e, appunto perchè saturo di ātman vivente, rigoglioso e giocondo si aderge col tronco e coi rami. Ma se la vita, l'ātman, abbandona un ramo, questo si dissecca; se abbandona un secondo e un terzo ramo, questi si disseccano; se abbandona l'intero albero, l'intero albero si dissecca. Così pure, è certo che questo corpo muore quando la vita l'abbandona, ma non è già che muore la vita[119]. La vita che muore è una contraddizione in termini, una impossibilità logica, un assurdo.

Le energie vitali si fondono in una unità, perchè nessuno può *contemporaneamente* aver coscienza

d'un nome mediante la parola, d'una forma mediante l'occhio, d'un suono mediante l'orecchio, d'un pensiero mediante l'intelletto; ma le energie vitali, invece, fondendosi in una unità, consentono che si abbia coscienza successivamente di tutte quelle cose; sicchè quando si parla tutte le energie vitali parlano, quando si vede tutte le energie vitali vedono, e così di seguito. Se non che, una gerarchia c'è pure fra queste energie vitali perchè anche senza parola si vive e difatti ci sono i muti, anche senza vista si vive e difatti ci sono i ciechi, anche senza udito si vive e difatti ci sono i sordi, anche senza intelletto si vive e difatti ci sono i dementi, anche senza braccia o senza gambe si vive e difatti ci sono i mutilati; ma senza il Prā*n*a non si vive, ed il Prā*n*a è, dunque, ciò che tiene in piedi e fa funzionare questo corpo; il Prā*n*a è la coscienza. Quando l'uomo s'addormenta, allora egli si unifica col Prā*n*a e nel Prā*n*a s'immergono la parola coi nomi, l'occhio con le forme, l'orecchio coi suoni, l'intelletto coi pensieri; e quando l'uomo si desta, dal Prā*n*a parimenti balzano fuori tutte le energie vitali. Quando l'uomo per malattia o in procinto di morire sviene e perde la coscienza, talchè la gente dice che il suo spirito ha preso il volo e che egli non ode, non vede, non parla e non capisce più, allora egli si è unificato col Prā*n*a e nel Prā*n*a si sono immerse le energie vitali, e con queste il Prā*n*a esce fuori del corpo quando dal corpo esce fuori.

Il Prā*n*a, dunque, è la coscienza, e mediante questa presente nell'organo della parola si è consci di tutti i nomi, mediante la coscienza presente *rispettivamente* nel naso, nell'occhio, nell'orecchio,

nella lingua, nelle mani, nel corpo, nel membro virile, nei piedi e nell'intelletto si percepiscono *rispettivamente* tutti gli odori, tutte le forme, tutti i suoni, tutti i sapori, si compiono tutte le opere, si prova piacere o dolore, si sente la voluttà, si va, si pensano tutti i pensieri. Perchè se la coscienza è assente, la parola non è più conscia di nessun nome, e si dice: « il mio pensiero era altrove e perciò non sono stato conscio di quel nome »; il naso non percepisce più nessun odore, e si dice: « il mio pensiero era altrove e perciò non ho percepito quell'odore »; l'occhio non ravvisa più nessuna forma, e si dice: « il mio pensiero era altrove e perciò non ho ravvisato quella forma »; e così di seguito. Dunque, non è la lingua che realmente parla ma dietro alla lingua si nasconde un *quid* che è il vero soggetto del parlare, non è il naso, l'occhio, l'orecchio ecc. che rispettivamente fiuta, vede, ascolta ecc., ma dietro al naso, all'occhio, all'orecchio ecc. si nasconde un *quid* che è il vero soggetto del fiutare, vedere, odorare ecc. Questo *quid* è appunto l'ātman immortale[120].

Il mondo è, dunque, una emanazione dell'ātman: come il ragno emette e in sè ritira la tela, come dalla terra spuntano le erbe, come dal corpo di un uomo vivo vengono fuori i peli e i capelli, come da un fuoco divampante a migliaia scintille di fuoco schizzano e nel fuoco ritornano, così pure dall'ātman indefettibile gli svariati esseri escono e nell'ātman indefettibile rientrano[121]. Quando si dorme profondamente allora l'ātman riassorbe in sè tutto quello che emana mentre si è desti. La prova principe dell'esistenza dell'ātman e del suo espandersi e raccogliersi si ha appunto nel passaggio dallo stato

di veglia a quello di sogno e dallo stato di sogno a quello di sonno profondo. È questo uno dei temi preferiti delle Upanishad. Ci limiteremo a dar notizia dei passi più importanti.

Quando l'uomo dorme, allora egli si ricongiunge con l'essere, rientra nel suo vero sè stesso. Come un uccello legato con un filo vola da questa parte e da quella e non trovando un punto d'appoggio torna al luogo dove è legato, del pari la nostra mente vaga di qua e di là e non trovando un punto sul quale posare torna nel principio vitale (prā*n*a) al quale è legata[122].

Mortale è questo corpo ma serve di dimora all'ātman immortale. Tutto ciò che ha un corpo non può sottrarsi alle sensazioni del dolore e del piacere, ma nè dolore nè piacere tangono mai l'incorporeo. Incorporeo è il vento; incorporei sono la nuvola, il lampo, il tuono. Così come questi balzando fuori dalla atmosfera e raggiungendo la più alta luce si manifestano nella forma che loro è propria, del pari l'anima rasserenata balzando fuori del corpo durante il sonno e raggiungendo la più alta luce si manifesta nella forma che le è propria. E divenuta Spirito supremo, essa, allora, va attorno ridendo, scherzando e sollazzandosi o con donne o con carri o con parenti e perde ogni ricordo di questo soprappiù che è il corpo. Come una bestia da tiro è aggiogata al carro, così l'anima è aggiogata a questo corpo[123].

A Gārgya che s'era illuso d'insegnare ad Ajātaçatru che cosa fosse il brahman, il re mostra un uomo immerso nel sonno e dice: « quando si dorme così, lo spirito fatto di conoscenza ritoglie agli or-

gani la facoltà che aveva loro imprestata di conoscere e va ad annidarsi nel cuore. Durante il sogno esso vaga di qua e di là per i propri dominii al pari di un possente monarca o d'un grande brahmano e si tira dietro gli spiriti vitali come tanti dipendenti. Ma durante il sonno profondo lo spirito, penetrando per le settantaduemila vene che dal cuore si estendono al pericardio, in questo va a riposare e vi gode un eccesso di delizia quale può essere nota a chi più nella vita è capace di godere: un giovane principe, un possente monarca, un gran brahmano[124].

Il re Janaka chiede a Yājñavalkya: « l'uomo di quale luce dispone? » « Della luce del sole » risponde il savio « perchè alla luce del sole sta, va, fa quel che ha da fare, e torna a casa ».

« Ma quando il sole è tramontato, di quale luce dispone l'uomo? »

« Della luce della luna: difatti, alla luce della luna egli sta, va, compie fuori i suoi affari e torna a casa ».

« Ma quando sole e luna son tramontati che luce ha l'uomo? »

« Il fuoco: alla luce del fuoco, infatti, egli sta, va, compie gli affari e torna a casa ».

« Ma quando sole e luna son tramontati e spento è il fuoco, che cosa fa da luce all'uomo? »

« La parola: difatti, al lume della parola egli sta, va, compie gli affari e torna a casa. Ed invero, o gran re, là dove altri non distingue la propria mano (perchè è buio) ma si eleva una voce, verso il luogo donde questa parte ci si dirige pure ».

« Ma quando sole e luna son tramontati, spento

s'è il fuoco, e il suon della parola svanisce, che cosa fa da luce all'uomo? »

« Il suo *io* diventa la sua luce: difatti, al lume del suo *io* egli sta, va, compie gli affari e torna a casa ».

« Ma quale *io*? »[125].

« La luce che è nel cuore e che fra le energie vitali è fatta di conoscenza, lo spirito insomma. Rimanendo lo stesso, percorre i due mondi (il terreno e l'ultraterreno) e par che pensi e si muova, e prendendo la forma del sogno si aderge al disopra di questo mondo, al disopra delle forme della morte[126]. Due son le dimore dello spirito: questo mondo e quello di là. Una terza intermedia è il sogno, e in essa trovandosi egli vede entrambe le due dimore, la terrena e l'ultraterrena[127].

Prendendo il materiale da questo mondo provvisto d'ogni cosa, lo spirito durante il sonno si mette a tagliare, a costruire, al lume del suo proprio splendore, della sua propria luce. Quando si dorme egli dunque è luce a sè stesso. Non ci sono quivi nè cocchi, nè tiri a due nè strade, ma i cocchi, i tiri a due e le strade li crea lui; non ci sono quivi delizie, gioie e tripudi, ma le delizie, le gioie e i tripudi li crea lui; non ci sono quivi cisterne, laghetti e ruscelli, ma le cisterne, i laghetti e i ruscelli li crea lui, perchè egli è il creatore. Durante il sonno egli rimuove da sè tutto che è corporeo e vigile contempla i dormienti: prendendo la propria face torna egli, lo spirito aureo, in patria come il cigno migratore, egli, l'impareggiabile cigno[128].

Come un grosso pesce va lungo le due sponde (d'un canale), quella di qua e quella di là, del pari

lo spirito costeggia i due confini, quello del sonno e quello della veglia. E come un falco o un'aquila, dopo aver volato per l'atmosfera, stanco raccoglie le ali e si dispone a tornare al nido, così pure lo spirito si affretta verso quel confine dove il dormente non desidera più nessun desiderio, non vede più nessun sogno. E si ha allora quella forma dell'Essere la quale è di là d'ogni brama, esente da ogni male, da ogni timore. Allora lo spirito, come l'uomo abbracciato dalla donna amata, non ha più coscienza nè del mondo esterno nè dell'interno; allora si ha quella forma dell'Essere nella quale si raggiungono tutti i desideri, nella quale i desideri diventano l'Atman, ossia non ci sono più desideri, non ci sono più dolori. Allora il padre non è più padre, la madre non è più madre, cessano d'essere mondi i mondi, dei gli dei, Veda i Veda; allora il ladro non è più ladro, l'infanticida non più infanticida, il cā*nd*āla[129] non più cā*nd*āla, il paulkasa[130] non più paulkasa, il monaco non più monaco, l'asceta non più asceta; allora non c'è più nulla affetto da bene, più nulla affetto da male, perchè lo spirito ha superato tutti gli affanni del cuore. E se allora non si vede più nulla, non si vede più nulla conservando però la facoltà di vedere, perchè nel soggetto del vedere non può esservi interruzione della facoltà di vedere, non potendo quello mai perire; ma dove c'è più una seconda cosa, una cosa distinta dal soggetto del vedere che questi possa vedere? E se allora non si fiuta più nulla, non si fiuta più nulla conservando però la facoltà di fiutare, perchè nel soggetto del fiutare non può esservi interruzione della facoltà di fiutare, non potendo quello mai perire; ma dove c'è

più una seconda cosa, una cosa distinta dal soggetto del fiutare che questi possa fiutare?

Lo stesso dicasi del gustare, del parlare, dell'udire, del pensare, del percepire col tatto, del conoscere. Sempre che c'è appena una seconda cosa allora lo spirito la vede, la fiuta, la gusta, le parla, l'ode, la pensa, la percepisce col tatto, la discerne. Ma una seconda cosa non c'è più, lo Spirito è solo lì che guarda, diventato come una unica distesa di acque, e dimora in Brahma. Questa è la sua suprema meta, questa è la sua suprema fortuna, questo è il mondo suo supremo, questa è la sua suprema delizia; e d'una particella soltanto di tale delizia campano le altre creature »[131].

La vita, dunque, dalle sue manifestazioni nell'uomo quale puro prodotto del cibo, possiamo seguirla gradatamente nella sua manifestazione di respiro, in quella di pensiero, in quella di conoscenza e infine in quella di delizia. Ci sono, in altri termini, cinque specie di ātman : l'annarasamaya (quello che risulta di succo di cibo), il prā*n*amaya (quello che risulta di respiro), il manomaya (quello che risulta di pensiero e volontà), il vijñānamaya (quello che risulta di conoscenza), l'ānandamaya (quello che risulta di delizia). Quale delizia maggiore del rientrare che fa l'anima in sè stessa durante il sonno profondo? È quella la più alta forma di vita, perchè allora lo spirito è in presenza di sè stesso, di là del male e del bene, in una estasi indefinibile. Quello che si desidera, quello che si pensa, questo si diventa, e chi aspira all'ātman nella sua forma più alta di delizia, che si conosce e pregusta nel sonno profondo, raggiunge tale delizia dopo la morte. La

perdita della coscienza è un bene, non è un male, perchè fino a tanto che dura la coscienza c'è un soggetto conoscitore e un oggetto conosciuto, vale a dire lo spirito resta turbato da qualche cosa che non è lui, sussiste una dualità, ed è impossibile la perfetta delizia che si avvera nella unificazione di soggetto e oggetto conoscitivo nello spirito stesso. Il dire quindi che dopo la morte non c'è coscienza non significa affermare che non c'è un'anima, ma, anzi, che dopo la morte si raggiunge la unificazione dell'anima, l'affrancamento di essa da ogni vincolo materiale che la costringe a distinguere qualche cosa di diverso da lei che è immortale, e cioè questo labile mondo d'illusori piaceri e d'illusori dolori. Concepire la vita fuori della solita coscienza volgare del mio e del tuo, dell'oggi e del domani, del piacere e del dolore, riesce impossibile ai più nonostante che questi più riconoscano nell'amplesso amoroso e nel sonno profondo che eliminano ogni coscienza del mondo esterno e dell'interno, uno stato di perfetta e ineffabile delizia. Ma il saggio concepisce la più alta forma di vita nella perdita appunto della solita coscienza, e sa che la vera realtà, il vero essere non può nè deve serbare nulla in comune con l'efimera apparenza, col mutevole divenire.

Quando Yājñavalkya dice crudamente alla consorte Maitreyī: « dopo la morte non c'è coscienza (na pretya sañjñāsti) »[132], egli sa di pronunciare una sentenza che al volgo, avvezzo a voler dopo la morte una continuazione di questa vita, deve incutere terrore. Infatti Maitreyī si affretta a replicare: « con queste parole: « dopo la morte non c'è coscienza » voi mi avete sgomentata ». Qui Maitreyī rappresenta

il volgo incapace di concepire la più alta forma di vita come unificazione dello spirito, e proclive invece a voler perpetuare dopo la morte l'anima con tutte le aspirazioni e le brame che ha in questa vita.

Non posso, quindi, convenire con Hermann Jacobi circa la tesi ch'egli sostiene: non trovarsi concettualmente ben distinti spirito e materia nelle Upanishad più antiche, ed esser loro estranea l'idea d'un'anima individuale nel senso di un *quid* indefettibile ed immateriale[133].

Come spiega, allora, Jacobi lo sgomento di Maitreyī? Ella dà a Yājñavalkya la risposta che qualunque nostra donna ci darebbe se le dicessimo: « dopo la morte non c'è coscienza ».

Non si tratta, davvero, di mancanza di distinzione tra anima e materia, ma anzi di una stupefacente maturità di pensiero la quale permetteva di intuire lo spirito nell'atto di pervadere la materia in forme sempre più alte fino ad emanciparsene completamente e di sè stesso bearsi.

L'ātman, dunque, secondo le Upanishad è la forza vitale presente nell'Universo e manifestantesi in vari gradi e sotto varia forma. Come tale è una verità scientifica che l'osservazione e l'esperimento strappano di tra i misteri della natura. Ricordiamoci che Çvetaketu digiunò per quindici giorni nel solo intento di provare che il pensiero è sostentato dal cibo e il respiro dall'acqua ingerita. Le differenti manifestazioni della vita durante la veglia, il sogno e il sonno profondo; le graduali tappe a ritroso che percorre l'ātman in un morente per le quali lo vediamo abbandonare successivamente la parola, la coscienza, il respiro, il calore animale e

infine uscire dal corpo e rientrare in sè stesso; questi ed altri consimili dati di fatto che s'incontrano di frequente nelle Upanishad sono frutto di esatte osservazioni fisiologiche e psicologiche. L'assioma che il soggetto della conoscenza può conoscere tutto eccetto sè stesso, sta a provare che della logica facevano il più largo uso i pensatori upanishadici. Ora, tutto questo è scienza, è schietta filosofia, e non ha il più lontano sapore di misticismo e di religione. Nessuna verità scientifica può o potrà mai avere il valore di conforto religioso. Tagore molto acutamente mi diceva un giorno: « chi mai pensando alla legge della gravitazione potrà acquetare l'anima tribolata? » Un Dio personale che oda i nostri gemiti e le nostre preghiere, che ci assista, consoli e conforti: ecco il solo e vero rifugio dei nostri cuori esulcerati. Qualunque legge oggettiva, per fatale e grandiosa ch'essa sia, ci lascia indifferenti, può contentare la nostra ragione, giammai il nostro cuore. Essa non ha occhi per vedere le nostre lagrime, non ha orecchi per udire le nostre invocazioni, non ha un cuore per commuoversi del nostro strazio, non ha un cervello per capire i nostri pensieri. Se non c'è una personalità vano è di parlar d' amare e d' essere amato. Quale legge astratta, fredda, fatale, può mai prendere il posto di Dio Padre? L'ātman è una verità scientifica, una legge, e sembra a prima vista ch'esso non possa dar luogo ad una religione.

Torniamo ai testi.

« Quando fuori di sè stesso non si vede, nè si ode, nè si conosce altro, si ha allora ciò che non conosce limitazione; sempre che, invece, si vede, si

ode, si conosce altro da sè, si ha ciò che è limitato. Ciò che non ha limite è immortale, mortale è tutto quello che è limitato. Del pari, la felicità è soltanto assenza di limite, ogni felicità esula da ciò che è poco o piccolo. Orbene, l'ātman è sopra ed è sotto, nell'ovest e nell'est, nel sud e nel nord, è l'universo mondo. Chi vede, pensa e conosce così, e gioisce dell'ātman, scherza con lui, si accoppia con lui e di lui si bea, conquista l'autonomia e percorre a suo libito i mondi; coloro invece che la pensano diversamente sono comandati dagli altri, transitorio è il loro gaudio e non possono percorrere i mondi a loro piacimento »[134].

« Il miglior precetto che si può suggerire riguardo allo spirito è che si dica: « no, no, » (neti neti) ad ogni tentativo di definirlo. Il suo nome è questo: realtà della realtà (satyasya satyam) »[135].

« Ciò che si trova al disopra del cielo e al disotto della terra, e ciò che si trova fra cielo e terra, e ciò che chiamano passato, presente e futuro, tutto questo è intessuto e contessuto nello spazio. E lo spazio è intessuto e contessuto in quel che suole chiamarsi l'*Indefettibile* il quale non è nè massiccio nè sottile, nè lungo nè corto, nè rosso (come il fuoco) nè aderente (come l'acqua), nè oscuro nè lucente, nè gassoso nè etereo, non è attaccaticcio, non ha nè sapore, nè odore, nè vista, nè udito, nè favella, nè intelletto, nè calore, nè respiro, nè bocca, nè dimensione, nè un dentro nè un fuori, nulla mangia e nessuno Lo mangia. Al cenno di questo *Indefettibile* restan distinti sole e luna, cielo e terra, minuti ed ore, giorni e notti, quindicine e mesi, stagioni ed anni; al cenno di questo *Indefet-*

tibile scorrono dai monti candidi le fiumane alcune verso il levante altre verso il ponente o quella qualunque altra direzione che seguono; al cenno di questo *Indefettibile* gli uomini lodano i largitori, gli dei dipendono dall'oblatore e i Mani dall'offerta funeraria. E chi ignorando questo *Indefettibile* liba, sacrifica e fa penitenza magari per molte migliaia d'anni, tutto ciò ha un limite nell'apportargli compenso. Chi ignorando questo *Indefettibile* parte da questo mondo è un miserabile; ma chi conoscendo questo *Indefettibile* parte da questo mondo è un vero brahmano. Questo *Indefettibile* è lo spettatore non veduto, l'uditore non udito, il pensatore non pensato, il conoscitore non conosciuto; fuori di Lui non c'è altro spettatore, uditore, pensatore, conoscitore; in questo *Indefettibile* lo spazio è intessuto e contessuto »[136].

« L'ātman si definisce con *no, no,* è inafferrabile, indistruttibile, nulla aderisce a Lui, nulla può legarlo, farlo vacillare, nuocergli »[137].

Di nessuna forza, di nessuna legge della natura si è mai parlato in termini così vibranti di venerazione. Qui il linguaggio del filosofo cede il passo al linguaggio del mistico e la scienza diventa religione. Noi che tra scienza e religione, tra materia e spirito, siamo avvezzi a vedere un eterno dissidio, un irreconciliabile divorzio, ci chiediamo: le Upanishad sono una filosofia o una religione?

Carattere profondamente religioso della dottrina dell'ātman.

Si perviene, come abbiam visto, a conoscere l'ātman mediante l'osservazione, l'esperimento, la logica. Il mondo intero è animato da una forza sostanzialmente identica che crea il baleno nell'atmosfera e il pensiero nel cervello umano. Ogni cosa di questo gran mondo è quindi pervasa da Dio, è sacra, degna di rispetto e d'amore. Ovunque c'è mistero perchè ovunque c'è Dio, l'ātman, il famoso folletto che si cela nelle cose come il fuoco nel legno. Tutto questo, però, significa avere una conoscenza soltanto superficiale dell'ātman e non può costituire nessun conforto religioso. La vera, profonda, intima conoscenza dell'ātman non è frutto nè di osservazione, nè di ragionamento, ma è un lampo di chiaroveggenza, una intuizione soprassensibile, una ebbrezza intellettuale e spirituale. In altri termini, le comuni energie mentali non bastano a scoprire l'ātman nella sua essenza; occorre a tanto una particolare concentrazione dello spirito, una specie di meditazione che ubbidisce a regole fisse e presuppone un lungo e difficile tirocinio. Il lettore avrà già capito che alludo alle pratiche meditative che vanno sotto il nome di *yoga*:

« Chiamano suprema meta quella in cui con l'organo della psiche i cinque sensi si fermano e immobile permane l'intelletto. Questo contenere che si fa i sensi stabilmente vien designato col nome di yoga, e mentre dura è necessaria una continua tensione, chè il yoga è creazione (d'un mondo nuovo) e distruzione (di questo mondo).

Non con la parola, nè col pensiero, nè con l'occhio, si può afferrare l'ātman. Egli appartiene a colui che (in un attimo di chiaroveggenza) esclama: *è* »[138] .

La conoscenza dell'ātman è soprassensibile, e ciò appunto le conferisce un carattere religioso. Noi dell'occidente che non siamo iniziati ai misteri del yoga oscilliamo fra il creder l'ātman un principio filosofico e il crederlo una fede mistica. Non è nè una cosa nè l'altra. L'estasi mistica dei nostri santi parte da elementi affettivi e da un fervore di sentimento che sono del tutto ignoti al yoga, pratica meditativa essenzialmente indiana, ma pur diffusasi nel resto dell'Oriente. Bisogna che ci persuadiamo che non sappiamo e forse mai sapremo meditare come gli orientali. Quello che noi crediamo raccoglimento è per gli orientali il primo e il più corto dei cento passi che occorre fare per raccogliersi sul serio. E non potrei meglio illustrare questo punto che traducendo alcuni squarci d'un magnifico opuscolo[139] di Otto Karl Julius Rosenberg troppo immaturamente e crudelmente rapito alla scienza, della quale egli era un sacerdote impareggiabile. Il Rosenberg dandoci contezza della setta buddhistica Sen (corruzione del vocabolo sanscrito dhyāna ossia *meditazione*) tuttora fiorente nel Giappone, scrive: « i chiostri centrali della setta Sen, come del resto quelli di molte altre sette, sono situati in regioni appartate, fra montagne pittoresche e nel cuore delle foreste. Come singolarità del chiostro dei meditanti è notevole il salone della meditazione. Di solito è una fabbrica ampia e lunga in cui domina una semioscurità; lungo le pareti ci sono dei cuscini ro-

tondi, bassi e duri, sovente anche delle poltrone alte con cuscini. Durante la meditazione si sta seduti con la faccia rivolta alla parete e con le gambe incrociate..... Spesso il più vecchio dei maestri guida l'assemblea, legge e commenta uno squarcio di qualche mistico scritto per disporre gli spiriti alla meditazione. Immediatamente dopo si fa silenzio. I convenuti si sprofondano nella meditazione e meditano su ciò che non può afferrarsi coi pensieri nè descriversi con le parole......... (È necessario cercare il Divino in sè stessi. Bisogna concentrarsi nell'*Irrappresentabile*, nell'*Ineffabile* che c'è nell'uomo, dimenticare tutti i sentimenti, tutti i pensieri e questo *Ineffabile* viverlo sensibilmente)[140]....... Si sta seduti a meditare un'ora, due, tre, a volte anche più. S'odono i rintocchi d'una campana: i meditanti poco per volta si ridestano, s'alzano, fanno in silenzio un pasto frugale, danno spaccio alle faccende quotidiane del chiostro e tornano a riunirsi per meditare.

Quel che si prova durante la meditazione è indescrivibile; è da escludersi assolutamente qualunque specie di allucinazione, di apparizione d'uno o altro Buddha, di sogno ipnotico e via dicendo. Si ha soltanto una singolare sensazione di leggerezza e di calma spirituale. Se poi al termine della meditazione si raggiunga l'esperienza religiosa, ossia l'*Inafferrabile*, dipende dalla personalità del meditante. Moltissimi non raggiungono la meta. Ma ad ogni modo la calma, che da tutti si ottiene, agisce così favorevolmente sullo stato d'animo dell'uomo, che molti fanno un viaggio apposta per recarsi nei chiostri dei meditanti e seguire un corso di medita-

zione nel solo intento di acquetar l'anima ed attingere così nuove energie per le lotte della vita. E perciò, già nei tempi passati, i guerrieri giapponesi furon soliti temprar l'animo nei chiostri...... Nei chiostri della setta Sen ebbe origine e sviluppo gran parte di ciò che forma il patrimonio del costume giapponese: la peculiare poesia colma d'amore per la natura circostante con la quale il meditante si fonde, le cerimonie di the, ecc. ».

Così meditano ancora oggidì gli orientali, e così meditavano i veggenti delle Upanishad che ci parlano della trascendente beatitudine di scoprire l'ātman nel proprio cuore e di sentirsi una cosa sola con esso. Quello che l'indiano vede o, meglio, sente mediante la introspezione resta a noi un mistero. Certo è che i libri sacri dell'India non fanno che vantare i tesori contenuti nell'anima nostra sol che in quest'anima noi addentriamo lo sguardo con l'occhio dell'anima (âtmânam ātmanā paçya: guarda l'anima con l'anima). Nessuno in Oriente contesta a noi dell'Occidente d'avere acquistato un potere visivo gigantesco mercè il telescopio e il microscopio; ma siamo poi tutti in Occidente disposti a riconoscere che l'Oriente ci supera nella facoltà visiva, diremo così, spirituale? E se ciò non venga riconosciuto è inevitabile che i voli lirici del vate upanishadico riguardo all'ātman e alla delizia di identificarsi con esso, debbano apparire un vaniloquio e un delirio. O si ammette che si possa capire e sentire più di noi e allora si sta ad ascoltare con ammirazione anche quello che non si capisce e non si sente, o si nega che si possa capire e sentire più di noi e allora resta a scegliere fra la condanna

da infliggere: se cioè si tratta di esaltati o di ciarlatani.

Altro ostacolo a capire il profondo significato della dottrina dell'ātman è il nostro modo di considerare le cose che ci circondano, vale a dire il nostro atteggiamento di fronte alla Natura. Operato il taglio netto fra la materia da una parte e lo spirito dall'altra, noi non solo nei gas, nella terra, nell'acqua, nel fuoco non vediamo nulla di spirituale, ma neghiamo un'anima perfino all'erba, alle piante, alle bestie. Nei loro laboratori il fisico, il chimico, il geologo ecc. studiano il loro *materiale* da un punto di vista puramente meccanico. Non si può immaginare nulla di più materialista della nostra scienza che non sospetta mai possa nascondersi alcunchè di divino nella cosa che misura, pesa, fraziona, osserva, sperimenta, descrive, nè mai tenta avventurarsi nel labirinto delle infinite arcane trasformazioni della materia. Sentiamo parlare di persistenza della forza, sentiamo dire: «nulla si perde in natura», ma nel caso concreto l'energia che teneva in vita la fiamma e che viene a cessare coll'esaurirsi del combustibile, il cadavere ridotto in cenere dal fuoco o ischeletrito in seguito alla inumazione, sono e l'una e l'altro equivalenti al nulla; e chi si peritasse di chiedere: «dove è andata la fiamma?» ovvero «come e in che cosa si sono trasformati, vanno ancora trasformandosi e si trasformeranno gli elementi del cadavere?», farebbe ridere e darebbe prova della sua scarsa preparazione scientifica, in quanto che la scienza ha un metodo che le impone di non varcare certi limiti, di non occuparsi di certi problemi, e sono i più interessanti, ai quali essa

non può dare una soluzione a base di calcolo, di osservazione e di esperienza. Questa netta distinzione fra materia e spirito fa sì che noi non si ami, non si possa amare le cose della Natura. La montagna è per noi una massa di roccia e di argilla e nulla più, il fiume un corso più o meno ricco di acque, più o meno utile ai nostri interessi commerciali e nulla più. Ci sono, è vero, i poeti i quali si esaltano del monte e del mare, delle aurore e dei tramonti, del verde dei prati e delle nevi eterne. Qualche poeta dell'occidente arriva, per esempio il Byron, a parlare come parlerebbe un veggente upanishadico:

« I miei altari sono le montagne e l'oceano,

La terra, l'atmosfera, gli astri — ogni cosa che zampilla dal gran Tutto

Il quale ha prodotto e in sè riassorbirà l'anima nostra »[141].

Ma tutto ciò, per quanto alto e sublime, è fantasia di poeti, non è scienza e, tanto meno, religione. La Natura resta per noi un campo da dominare e sfruttare, e chi deve dominarla e sfruttarla è lo spirito, ossia l'unica incarnazione dello spirito: l'uomo. Se non che, più si apre il baratro fra la Natura e noi, più ci sentiamo profondamente differenti dalla terra, dall'acqua, dal fuoco, dall'aria, e più cresce in noi la paura, il terrore della morte; perchè, volere o non volere, di elementi materiali è formato il nostro organismo, e in polvere o cenere ci risolviamo dopo la morte. Col terrore della morte scontiamo il nostro peccato di non amare quella terra in cui ci disfaremo o quel fuoco che dovrà ridurci in cenere.

Dato questo nostro atteggiamento verso le cose materiali del mondo, ci resta senz'altro preclusa la possibilità di capire la beatitudine del vate upanishadico nell'unificarsi col cosmo. Anche oggi nell'India accade sovente di sentirsi ripetere le lodi dell'*Unità*. Solo quando una cosa è *una* può dirsi perfetta, e Dio è per eccellenza *il Tutto, l'Uno*. La fede monistica è quasi una necessità mentale, una categoria, la *forma mentis* della pluralità degl' indiani. Magari si attribuisca a Dio anche il male che c'è nel mondo, ma lo si proclami *Uno*: anche il male diventerà allora il bene. Dato che Tutto è Dio, non c'è cosa nell'Universo che non sia sacra, che non debba amarsi. Si parla dell'amore degl'indiani per le bestie e per le piante, ma esso va assai più oltre. Abbiamo già visto di quale venerazione fosse circondato il cibo che diventa polpa della nostra carne e pensiero. Chi di noi ha mai sentito rispetto e tenerezza pel boccone che avvicina alle labbra? Abbiamo visto come faccia gola a un veggente upanishadico la *incorporeità* del vento, della nuvola, del lampo, del tuono. Chi di noi ha mai sospirato di diventar come il vento, la nuvola, il lampo, il tuono?

Quelle che da noi sono soltanto fantasie di poeti, e spesso esercitazioni retoriche, erano e sono i più profondi sentimenti religiosi dell'indiano. L'indiano ama realmente la natura, crede fermamente ch'essa sia viva come lui e pensi e mediti; soprattutto, nessuna cosa della Natura gli desta orrore e ribrezzo, anzi, immedesimarsi col gran Tutto è per lui la meta suprema, il divino rifugio.

E perchè le mie parole restino suffragate dalla

autorità dei testi, citerò qui tradotti i seguenti caratteristici passi:

« Questo mondo era in principio il *nonessere* il quale era l'*essere*. Nacque quest'ultimo e diventò un uovo che giacque per lo spazio di un anno e poi si aprì. I due mezzi gusci erano uno d'argento, l'altro d'oro. L'argenteo fu la terra, l'aureo il cielo, la pellicola esterna le montagne, la pellicola interna le nuvole e la nebbia, le vene i fiumi, la parte acquosa l'oceano. Chi nacque fu il sole e verso lui che nasceva si levarono grida di stupore, urli di gioia, gli esseri tutti e tutti i desiderî; perciò al sorgere del sole, ad ogni suo ritorno si levano grida di stupore, urli di gioia, gli esseri tutti e tutti i desiderî »[142].

« La terra par che mediti, l'atmosfera par che mediti, il cielo par che mediti, le acque, i monti, gli dei e gli uomini par che meditino; perciò coloro che qui fra gli uomini diventano grandi hanno in sorte come loro parte il dono del meditare. Ma gli uomini piccoli sono litigiosi, perfidi, maldicenti. Gli uomini superiori ricevono quasi in retaggio il dono del meditare. Venera, dunque, la meditazione! »[143].

« Quando le api fanno il miele trasformano i succhi delle più svariate piante in un unico succo che tutti li raccoglie. Come questi succhi (unificati) non sanno più discernere se provengono da questa o da quella pianta, così pure tutte queste creature, raggiunto che hanno l'Essere, non sanno di entrar nello Essere (e perdono la coscienza).... Questa è la sottile essenza di cui l'universo mondo risulta, questa è la realtà, questa è l'anima, questo sei tu stesso (*tat tvam asi*) »[144].

« Queste fiumane di fronte scorrono verso l'oriente e queste da tergo verso l'occaso; dal mare partono e nel mare pure sboccano, e soltanto mare diventano. Così come quando sono mare non sanno più di essere state il tale o tale altro fiume, del pari tutte queste creature arrivando dall'Essere non sanno di arrivare dall'Essere.... Questa è la sottile essenza di cui l'universo mondo risulta, questa è la realtà, questa è l'anima, questo sei tu stesso (*tat tvam asi*) »[145].

« Quelli che intuiscono nella loro anima l'unico Signore, intima vita degli esseri, molteplice nell'uno, questi, sì, sono saggi e di loro, non già degli altri, dura eterna la beatitudine.

« Questo è quello (*etad vai tat* ovvero *tad etat*) »: tale esclamazione viene reputata ineffabile, suprema delizia. Potrei mai, infatti, discernerLo? Immediatamente o di riflesso?

No, quivi non splende il sole, non la luna nè le stelle; non splendono i lampi dell'atmosfera e tanto meno fuoco terrestre. Tutto il mondo splende dietro a Lui che solo splende, tutto il mondo risplende del suo splendore »[146].

Nè si creda che questo sentimento di venerazione per la Natura e quest'ebrezza di ricongiungersi con l'anima del mondo sieno frutto soltanto della istruzione, ed esulino di tra il popolo e le classi incolte. Jacobi[147], da quel profondo conoscitore che è della letteratura indiana, avverte: « agli indiani antichi apparivano quali Iddii anche tutte quelle forme di Natura che lor sembravano grandiose, come, ad esempio, le alte montagne e i grossi fiumi; l'Himālaya non è soltanto un sacro monte, ma come dice

ancora Kālidāsa, una divinità, e in simil guisa una divinità è il Gange. Così pure la totalità dell'Essere, e i tre elementi primordiali del mondo dovevano loro apparire quali Iddii ».

« Nell'India » scrive C. F. Andrews[148] riferendosi all'India dei giorni nostri « c'è un non so che di equivalente ad un amore religioso per il suolo esso stesso; un senso del *Genius Loci* in misura trascendente; una devozione che rende sacro ogni monte ed ogni fiume e rende partecipi di questo carattere sacro perfino le bestie formanti col genere umano una unità integrale. Questo amore religioso è intimamente connesso col pensiero che Dio è immanente nell'Universo e nell'uomo. E questo pensiero non è nè punto nè poco un prodotto di scuole, ma una cosa intimamente naturale e più che mai sentita fortemente da coloro che vivono in prossimità della Natura: gli abitanti dei villaggi e i contadini. Questo senso di unità, questo spirito religioso, il quale trova l'immanenza di Dio dappertutto, ha gradatamente prodotto un'atmosfera sua propria e fatto dell'India un paese che non somiglia a nessun altro. Razze straniere hanno invaso l'India per restar poi soggiogate dal magico ambiente. Religioni straniere son penetrate in essa per sentirsi poi impercettibilmente mutate. L'India è stata sempre e sempre mai dev'essere la patria della religione, perchè la religione alita nell'aria stessa dell'India ».

Premesse queste considerazioni, si potrà, se non sentire religiosamente l'ātman come lo sentivano i veggenti delle Upanishad, intravvederne almeno lo sfondo misticamente grandioso, riconoscere che abbiam da fare con disposizioni di mente e d'anima a

noi ignote, e, soprattutto, rispettare ammirare e cercar di capire sempre meglio.

L'ātman è immanente, ma intuito e sentito nella sua unità e totalità è trascendente, e come tale acquista gli attributi di un Dio personale. Come il Dio personale l'ātman è ineffabile e si definisce negativamente: *neti neti*. Come il Dio personale l'ātman riempie di tanta dolcezza che si è ratti fuori di sè medesimi, si giace come morti e non si sente più niente di questo mondo. Le due formule « *tat tvam asi* » e « *etad vai tat* » si pronunziano in uno stato di rapimento e di estasi, come in uno stato di rapimento e di estasi si esclama: « *aham evedam sarvo'smi* »[149] o « *aham Brahmāsmi* »[150] (il mondo sono io, io sono il Brahman). L'ātman è, sì, in tutte le cose, ma soprattutto in noi stessi, nel nostro cuore: « quanto grande è lo spazio cosmico altrettanto grande è lo spazio, qui, dentro al nostro cuore; in esso son contenuti cielo e terra, fuoco e vento, sole e luna, lampi e stelle, e ciò che si possiede e ciò che non si possiede;.... e non vi ha luogo vecchiezza, e non vi ha luogo morte, e non vi han luogo ambascie, fame o sete; e retto è ogni desiderio, retta è ogni risoluzione »[151]; « tutti i propri cari, vivi e morti, tutte le nostre aspirazioni insoddisfatte si trovano qui, nel nostro cuore;.... invece, al pari di chi, ignorando il posto dov'è nascosto un tesoro, non lo trova ad onta torni sempre a passar per quel posto, così pure queste creature non trovano il mondo del Brahman sebbene ogni giorno vi entrino (durante il sonno profondo)...; questo ātman, sì, è nel cuore[152], questo ātman ponte, valicato il quale, i ciechi vedono, i feriti risanano, gl'infermi guariscono[153]; e il cuore è

in noi, non può essere che dentro di noi altrimenti i cani lo divorerebbero o lo ingoierebbero gli uccelli »[154].

Scoprire l'ātman significa scoprire Dio in noi, scoprire Dio in noi significa diventare Dio : « l'ātman nel mio cuore è più piccolo d'un granello di riso o di orzo o di senape o di miglio o d'un granello di granello di miglio; l'ātman nel mio cuore è più grande della terra, dell'atmosfera, del cielo, di tutti i mondi; l'ātman nel mio cuore compie tutte le azioni, prova tutti i desideri, fiuta tutti gli odori, gusta tutti i sapori, abbraccia tutto, silenzioso, indifferente, è il Brahman, e in Lui m'immedesimerò dopo la morte »[155].

Questo passo è, secondo il Deussen, uno dei più antichi documenti del domma fondamentale del Vedānta, dell'identità, cioè, di Dio e dell'anima. « L'anima, la quale alla osservazione empirica (essoterica) appare solo come una goccia dell'oceano, come una favilla del grande fuoco cosmico, in realtà non è soltanto ciò; essa non è una parte, una emanazione dell'Essere divino, ma l'Essere divino stesso in tutto e per tutto, il quale appare *infinitamente piccolo* in noi ed *infinitamente grande* fuori di noi, ma è tuttavia sempre lo stesso »[156].

La dottrina dell'ātman conduce l'uomo a riconoscersi Dio. Una meta più fausta non si saprebbe immaginare. Quanto angusto deve apparire il mondo al pulcino finchè permane nel piccolo guscio ovale e non l'infrange col becco. E quando lo ha infranto col becco, che insospettato immenso mondo gli si rivela ! Noi siamo come il pulcino nel guscio ovale ancora intatto, e non intravvediamo la grandezza

che è nel di là. Ci par d'essere tanti atomi dispersi nell'infinità dello spazio, mentre siamo Dio. La dottrina dell'ātman è il colpo di becco che riesce a fare appena appena un forellino, o un foro più o meno ampio o addirittura uno squarcio equivalente a una completa emancipazione dal guscio, a seconda del grado della nostra penetrazione nel mistero dell'Essere.

Data una meta così fausta è naturale che l'uomo si senta come ossessionato dalla brama di raggiungerla e che un'altra delle caratteristiche proprie della religione venga ad aggiungersi alla dottrina dell'ātman: la rinunzia al secolo. Noi sogliamo dire: « per quell'uomo la patria, la famiglia, o la scienza è una religione ». Si vuole con ciò significare che quell'uomo è pronto a sacrificar tutto per una di quelle sue tre passioni. Orbene per quell'ātman che è il Tutto, l'Uno, la suprema delizia, il ricettacolo dei nostri cari, vivi e morti, la nostra propria vera epifania, di che cosa non si sarà pronti a fare getto?

« L'ātman è più caro d'un figlio, più caro della ricchezza, più caro di qualunque cosa.... Se a chi dica di amare una persona indipendentemente dall'ātman, altri prenunzi: « tu questa persona cara la perderai », si può star sicuri che sarà appunto così. Ogni cosa cara, quindi, la si veneri (non indipendentemente dall'ātman) ma solo come ātman, e allora ogni cosa cara non sarà più labile »[157].

« Invero, appena i brahmani sanno che cosa è l'ātman, svincolandosi da ogni desiderio di figli, di ricchezza e di mondo, abbracciano la vita del monaco questuante; perchè amor di figli vuol dire

amor di ricchezza, e amor di ricchezza vuol dire amor di mondo »[158].

« Chi ha conosciuto l'ātman diventa un asceta e verso l'ātman vanno in pellegrinaggio i pellegrini in cerca della patria. Perciò gli antichi savi non desiderarono prole in quanto che a sè stessi dicevano: « e che bisogno abbiamo di prole noi per cui il mondo è l'ātman? », e svincolandosi da ogni desiderio di figli, di ricchezza e di mondo, abbracciarono la vita del monaco questuante; perchè amor di figli vuol dire amor di ricchezza, e amor di ricchezza vuol dire amor di mondo »[159].

Questi tre passi servono opportunamente di sicuro ed esauriente commento al famoso dialogo fra Yājñavalkya e Maitreyī, che per comune consenso suole considerarsi come una delle vette più alte della speculazione upanishadica[160].

Yājñavalkya, conosciuto che ha l'ātman, desidera rinunziare al mondo e viver d'elemosina. La moglie Maitreyī ricusa la ricchezza materiale che egli le offre e vuole esser partecipe dei tesori spirituali che egli ancora le nasconde, e il savio allora esclama: « cara tu mi sei, e cose care favelli », ma appunto perchè mi sei cara ed io non voglio perderti, rinunzio a questo mondo di labili illusioni e vado a possedere stabilmente te ed ogni cosa che mi è cara, nella contemplazione dell'ātman che è la realtà della realtà e il ricettacolo dei nostri cari, vivi e morti: « non perchè s'ami il marito il marito è caro ma perchè s'ami l'ātman il marito è caro; non perchè s'ami la sposa la sposa è cara ma perchè s'ami l'ātman la sposa è cara; non perchè s'amino i figli i figli son cari ma perchè s'ami l'ātman i figli

son cari; non perchè s'amino le ricchezze, il proprio grado di brahmano o di kshatriya, i mondi celesti, gli dei, le creature e ogni altra cosa, son care le ricchezze, il proprio grado di brahmano o di kshatriya, i mondi celesti, gli dei, le creature e ogni altra cosa, ma perchè s'ami l'ātman.... Chi s'immagina che questi affetti sieno qualche cosa di diverso dall'ātman, che cioè sia lecito possederli fuori e indipendentemente dall'ātman, li perde, perchè tutto il mondo è l'ātman »[161].

Non ci può esser dubbio sul significato che assume qui la parola ātman: essa sta a rappresentare la quintessenza dell'Universo, il divino, e non conserva la più lontana ombra dell'idea meschina dell'*io*, del *sè stesso*. Atman designa, come abbiam visto, l'*io*, il *sè stesso*; ma qui l'*io*, il *sè stesso* non ha più nulla di terreno, è una cosa stessa col Dio che pervade il fuoco, l'acqua, le erbe, le piante, l'Universo. Ora, per questo *io*, per questo *sè stesso*, può davvero esser lecito all'uomo di far getto d'ogni cosa, tanto più in quanto egli sa di ritrovare così, e stabilmente per l'eternità, tutto ciò che di più caro egli sacrifica. L'amore terreno si transustanzia in amore divino, al divenire sottentra l'essere, all'illusione la realtà, all'avvicendarsi di gioia e dolore una sempiterna pace ineffabile.

Ha quindi ragione il Deussen quando scrive: « qui non abbiamo la proclamazione del punto di vista di un estremo egoismo »; ma ha torto quando aggiunge: « qui si proclama che noi le cose del mondo in tanto le possiamo conoscere, possedere ed amare in quanto le portiamo come rappresentazione nella nostra coscienza »[162].

Ha mille ragioni l' Oldenberg di opporre al Deussen: « di processo conoscitivo, di realtà del mondo, del rapporto di questa realtà con quel processo non si parla nè punto nè poco nel discorso di Yājñavalkya »; ma ha torto quando aggiunge: « non s'indaga già in base a che cosa e in che misura i mondi e gli dei *sono*, ma per amor di che cosa essi ci sono cari. In verità, dice Yājñavalkya, noi amiamo soltanto noi stessi; ogni altro amore scaturisce da questo amore e gli ministra: sebbene poi questa confessione abbastanza chiaramente espressa di amor di sè stessi debba intendersi in un senso approfondito mercè il pensiero insieme squillante che il proprio io è l' io Tutto »[163].

Quest'ultimo temperamento resta distrutto da queste altre considerazioni: « è notevole che le espressioni decisive del passo di cui qui si discorre concordino quasi parola per parola con quelle di un Dialogo buddhistico, nel quale il re chiede alla regina, la regina al re: « c'è qualcun altro che ti sia più caro di te stesso? » Tutte e due le volte la risposta è negativa. Sa*m*yutta Nikāya, vol. I, 75 »[164].

Non c'è dubbio veruno: l'Oldenberg nell'ātman non riesce a vedere che la religione dell'egoismo, e noi non possiamo in verun modo andar d'accordo con lui per le ragioni che abbiamo ampiamente esposte. Tra il dialogo buddhistico e il discorso di Yājñavalkya non c'è la più lontana consonanza di idee. In quello l'ātman designa l'*io* individuale ed empirico, in questo l'*io* universale e trascendente.

Il carattere eminentemente religioso dell'ātman resta, dunque, fuori d'ogni discussione. Si partì dalla scienza e dalla filosofia e si giunge alla reli-

gione e al più schietto misticismo. L'ātman ha le sue radici nella scienza e si eleva gradatamente nelle regioni del soprassensibile e del divino. Ciò costituisce il fascino che esercita su noi, usi a dimenticar la scienza quando raccogliamo l'animo a pensieri religiosi e a dimenticar la religione quando studiamo le nostre scienze. Se soltanto con le nostre progredite e sicure conoscenze nel campo delle scienze esatte potessimo impennar l'ali stesse dei veggenti upanishadici e slanciarci a volo verso la conquista del mistero! E non è questo l'avvenire della nostra scienza? Chi non vorrà auspicare la fausta fusione dello spirito d'Oriente con lo spirito d'Occidente? Perchè il poeta ha veramente ragione:

> Gottes ist der Orient!
> Gottes ist der Occident![165]

L'Oriente è di Dio, l'Occidente è di Dio, e i due son fatti per intendersi ed integrarsi.

E tornando all'ātman, mal si appongono tanto quelli che, come il Deussen, vogliono in esso veder riflessi i principii della filosofia kantiana e schopenhaueriana, quanto gli altri che, come lo Heiler, non sanno scorgervi se non lo stesso e identico misticismo, a noi ben noto, producente l'estasi del santo.

Che il Deussen, secondo ha dimostrato l'Oldenberg[166], faccia entrare il *Ding an sich* e il *Wille* anche là dove non c'è posto per loro, è indubitato. Ma questo non toglie ch'egli ha avuto il merito d'intuire una larga base scientifica e filosofica nella dottrina dell'ātman la quale si cerca invano nel misticismo d'occidente.

Il Prof. Dr. Friedrich Heiler ha pubblicato[167] recentemente uno studio sulle Upanishad che è un modello di chiarezza e si legge con un interesse sempre crescente e con vero godimento spirituale. Se non che, lo Heiler non mi pare colga nel segno quando cerca di far rientrare le Upanishad nell'orbita del misticismo occidentale. Tirannide di spazio mi vieta d'addentrarmi in una discussione minuta col dotto professore, e mi propongo in altra sede di sottoporgli tutti i miei dubbi. Qui mi limiterò soltanto a segnalare un passo fondamentale che è la chiave di volta del suo opuscolo e del quale non riesco a restar persuaso.

Lo Heiler, riferendosi al passo II, 23 della Kāthaka-, nel quale è detto che *l'ātman si lascia intuire solo da chi Egli elegge,* scrive[168]: « questa sentenza, cui è stata appena prestata attenzione, e sulla quale ha per primo posto il dito Söderblom, è l'aforisma più profondo del Veda. La scoperta, la contemplazione, il possesso di Dio e l'indiarsi non sono opera dell'uomo, non sono un prodotto dell'arte e della capacità dell'uomo, non un suo orgoglio e una sua gloria, ma sono opera di Dio, rivelazione di Dio, *grazia di Dio* (*dhātuh prasāda*) ».

La teoria della *grazia*, della *predestinazione*, che come abbiam visto è decisamente contraria allo spirito delle Upanishad, viene qui elevata a quanto di più alto spiritualmente pronunzi il Veda.

Osservo, anzitutto, che lo Heiler si basa su testi seriori: Kāthaka-, Çvetāçvatara-, Mahā-Nārāyana-, tutte Upanishad che, come vedemmo, non rappresentano la tradizione della più antica dottrina. Lo Heiler si è lasciato sfuggire il solo passo importante

che potrebbe, se mai, dar sostegno alla sua tesi, cioè Kaushîtaki- III, 8: «è Lui che la buon opera fa compiere a chi Egli vuole tirar su in alto fuori di questi mondi, è Lui che la cattiva azione fa compiere a chi Egli vuol tirar giù in basso (*esha hy evainam sādhu karma kārayati tam yam ebhyo lokebhya unninîshata, esha u evainam asādhu karma kārayati tam yam adho ninīshate*)». La Kaushītaki- è fra le Upanishad più antiche ed autorevoli.

Ma chi non scorge qui un linguaggio metaforico? Si parla dell'ātman come d'un Dio personale, ad onta che l'ātman sia tutto fuorchè un Dio personale. Non si dice pure di lui metaforicamente, come vedemmo, che al suo cenno stanno separati sole e luna? Non si parla forse della paura che egli incute?[169].

Gli è che noi non sappiamo concepire religione senza un Dio personale, e perciò vogliamo vedere il Dio personale anche nelle religioni che, come le Upanishad e il Buddhismo, non lo hanno.

Vero è, che a furia di parlare dell'ātman come d'un Dio personale, sia pure in senso traslato, si favorì la prepotente tendenza di personificarlo. L'India compì il miracolo di adorare delle astrazioni nell'ātman upanishadico e nel nirvā*n*a buddhistico, ma non per sempre. Più o meno lentamente il Dio personale spuntò di sotto all'astrazione ad appagare gli spiriti anelanti ad un Padre misericordioso e colmi di devozione (bhakti) per Lui. L'ebrezza intellettuale cedette il passo a quella sentimentale. Per l'ātman tale passaggio veniva facilitato anche dalla logica: se tutto quello che è in me è fuori di me e ciò che ha più valore in me è la mia personalità, o perchè,

dunque, non dovrà esserci fuori di me una corrispondente personalità, e cioè, Dio?

Eppure, giunto anche l'indiano all'adorazione del Dio personale, non può dimenticare l'immanenza di Dio. E questo è il punto che renderà sempre vano qualunque ravvicinamento fra la dottrina indiana della salvazione e la nostra. Agli studenti del Tsing Hua College Rabindranath Tagore disse esplicitamente:

« Noi concepiamo Dio in modo differente dai Cristiani. Dio per noi è al tempo stesso immanente e trascendente »[170].

No, nemmeno fugacemente si avvicinano, come cerca di dimostrare lo Heiler, le Upanishad al Nuovo Testamento[171]. La dottrina della grazia non esiste nelle Upanishad degne di questo nome. Il famoso passo della stessa Kā*t*haka- è spurio e lo Hertel ha tutte le ragioni di espungerlo[172]; e sempre che ricorre l'espressione *dhātu*h *prasāda* ci si trova, com'è noto del resto anche allo Heiler, di fronte a una lezione dubbia e controvertibile, in quanto che alcuni testi leggono: *dhātuprasāda*, il senso, cioè, invece d'essere: *grazia di Dio*, diventa: *equilibrio degli elementi*.

E allora? Può esser lecito di costruire una teoria qualsiasi sopra così deboli basi?

Il karma e la trasmigrazione delle anime.

L'ātman nelle Upanishad non è un seme che aspetti di maturare, ma una pianta rigogliosa venuta fuori da una semenza rigvedica e anche più atharvanica; una pianta, anzi, non lontana, direb-

bero gl'Inglesi, *from the yellow leaf* (dalla foglia gialla). L'ātman, in altre parole, non è una novità, una scoperta propria delle Upanishad: queste lo ereditarono dalla generazione dei precedenti pensatori e solo gli fornirono il terreno adatto per giganteggiare trionfalmente. La novità, la scoperta, il seme proprio delle Upanishad gravido d'energie e che maturerà nell'avvenire, è l'idea della trasmigrazione delle anime, l'idea del *karman*.

A tale idea bisognava logicamente arrivare. L'ātman è la sostanza eterna, cosmica, e non è suscettibile nè di diminuzione nè di aumento ma solo di trasformazione. Nel trasformarsi, anzi, non ha limite e può girare indisturbato dall'etra agli abissi e dagli abissi all'etra. Il vivo mangia i morti, ma morto serve poi a sua volta di cibo ai vivi, finchè rivive e torna lui a mangiare i morti, e così in eterno. È una perenne vicenda, insomma, un eterno alternarsi di nascite e di morti sotto al quale quel folletto dell'ātman non muta mai. Tutto che nasce muore. Stolto chi si contenta di questo mezzo assioma e non aggiunge: tutto che muore rinasce. Non si vede morir la primavera e poi tornare, non tornano forse le erbe, i fiori ed i frutti che vedemmo morire? E se non è concepibile l'aggiunta d'un solo granello alla materia esistente, che altro saranno mai quelle novelle erbe se non le vecchie scomparse, quei novelli fiori e frutti se non i vecchi scomparsi? E questo riaffacciarsi alla vita, di tutto ciò che muore, dovrebbe essere negato soltanto all'uomo?

L'uomo dovrebbe costituire l'unica eccezione alla legge universale della rinascita dalla morte?

« Mira quelli che ti precedono e volgiti a mirar

quelli che ti seguono: maturano i mortali come le messi e al pari delle messi rinascono »[173].

Anche qui si tratta d'una intuizione. Il ragionamento scientifico ti fa da guida inizialmente, e quando non ti soccorre più, l'assioma intuitivo balena e la fantasia ha libero campo in cui spaziare.

Cercai di dimostrare che di fronte al concetto sacerdotale del brahman andò sempre più affermandosi, per opera soprattutto di pensatori appartenenti alla casta guerriera, il concetto naturalistico e razionalistico dell'ātman. Se tale dimostrazione non fu agevole e si basò necessariamente sopra inferenze e congetture, ora invece sono i testi stessi che ci autorizzano ad affermare l'origine nettamente kshatriya della teoria della metempsicosi.

Il lettore non ha certo dimenticato le parole che il re Pravāhana rivolge ad Uddālaka: « *è proprio così come tu dici: anticamente e prima di te queste dottrine*[174] *non sono pervenute agli orecchi dei brahmani; e per ciò appunto il comando è stato mai sempre in tutti i mondi nelle mani degli kshatriya* »[175].

Il passo è così importante che mette conto di citarlo anche nella diversa lezione della Brhadāranyaka-[176]:

« *così possa tu e i tuoi padri non offendermi mai com'è vero che questa dottrina dai tempi antichi infino ad oggi non abitò mai in nessun brahmano; ma io te la esporrò: chi vorrebbe, infatti, opporre un diniego a te che così parli?* ».

Ci troviamo, dunque, fuori dell'ortodossia brahmanica e di faccia a speculazioni nuove che urtano contro la tradizione.

Quando Çvetaketu, sicuro d'aver toccato il fondo

dello scibile filosofico e teologico, si presenta alla corte del re Pravāha*n*a, questi confonde il giovane sapiente rivolgendogli cinque domande che sembrano cinque enigmi all'ignaro del mistero della metempsicósi:

I. Dopo morte dove vanno le creature?

II. Come tornano su questa terra?

III. Quali sono le volte delle due vie, quella degli dei e quella dei Mani?

IV. Com' è che il mondo di là non si riempie?

V. Com'è che alla quinta offerta le acque assumono voce umana?

La dottrina della rinascita poggia, come già s'è detto, sul principio della indistruttibilità della materia, e presuppone l'assenza d'ogni limite nelle possibilità delle sue trasformazioni e peregrinazioni attraverso lo spazio. Atmosfera, luna, sole, astri sono, al pari della terra, il campo dell'attività della materia. Distanze, dunque, non ci sono, e la fantasia può permettersi di seguire quel qualunque sottil germe di vita che avanza del morto, in un viaggio attraverso il Creato addirittura. Anche qui si costruisce un edificio fantastico che, per altro, ha le sue radici in un vero scientifico.

È da escludere ci sia un cielo ed un inferno che ricetti i morti, perchè i morti sono tanti e poi tanti che a quest'ora l'infinito spazio sarebbe colmato e non potrebbe più contenerli. Gente nuova, dunque, al mondo non ne viene, non ne può venire, ma i nati di oggi sono i morti d' ieri. Il mondo non si riempie nè di morti nè di vivi, perchè i morti e i vivi non sono due cose differenti, ma due aspetti dello stesso essere.

Su queste basi razionali la fantasia alata degli indiani inalza la seguente costruzione: quel che avanza dell'uomo dopo la morte è la sua fede; questa gli dei dan come offerta a quel fuoco sacrificale che ha per combustibile il sole e dall'offerta nasce il dio Soma; questo gli dei dan come offerta a quel fuoco sacrificale che ha per combustibile il vento e dall'offerta nasce la pioggia; questa gli dei dan come offerta a quel fuoco sacrificale che è la terra e dall'offerta nasce il cibo; questo gli dei dan come offerta a quel fuoco sacrificale che è l'uomo e dall'offerta nasce lo sperma; questo gli dei dan come offerta al fuoco sacrificale che è la donna e dall'offerta nasce il feto. E così avviene che dopo la quinta offerta l'acqua parla.

Di sotto al velame del simbolismo liturgico non è difficile seguire il viaggio dell'anima: dai mondi celesti è discesa nell'atmosfera, è diventata pioggia, cibo, sperma, e finalmente feto. Quel che un giorno era pioggia, era sperma, ossia acqua, oggi parla! In queste bizzarre fantasie quanto profondo senso dei misteri della natura, e, soprattutto, quale e quanta vastità di orizzonte!

Tale dottrina si chiama dei *cinque fuochi* ed è associata all'altra che va sotto il nome delle *due vie*.

Nato che è l' uomo, muore dopo aver vissuto parte o tutta intera la vita, ed è trasportato sul rogo, torna cioè a quel fuoco dal quale è venuto, dal quale è nato. L'anima di quelli che hanno avuto fede nell'ātman va nella fiamma della pira, dalla fiamma nel giorno, dal giorno nella quindicina luminosa, da questa nella metà dell'anno nella quale il sole va verso il nord, da questa metà nell'anno,

dall'anno nel sole, dal sole nella luna, dalla luna nel lampo, e qui uno spirito, che non ha forma di uomo, la conduce a Brahman. Questa via si chiama degli dei. Invece l'anima di quelli che hanno praticato soltanto il culto degli dei senza assurgere alla conoscenza dell'ātman, va nel fumo della pira, da questo nella notte, dalla notte nella quindicina oscura, da questa nella metà dell'anno nella quale il sole va verso il sud, da questa metà nel mondo dei Mani, dal mondo dei Mani nell'etere, dall'etere nella luna..... Qui l'anima dimora finchè c'è un resto di frutto d'opere ancora da raccogliere, e poi per la stessa via torna indietro, va cioè nell'etere, dall'etere nel vento, da questo nel fumo, dal fumo nella nebbia, dalla nebbia nella nuvola, dalla nuvola cade in forma di pioggia e diventa riso, orzo, erba, pianta, sesamo, fagiolo. Da questa condizione è più difficile uscir fuori, perchè solo quando altri mangi l'anima divenuta cibo e la spanda sotto forma di sperma, essa può rinascere. Questa via si chiama dei Mani. Chi può vantare azioni buone rinasce in una nobile matrice, ma chi si condusse malamente s'incarna in un utero vile.

Nè sulla via degli dei nè su quella dei Mani s'incontrano quegli abietti per i quali la condanna è di nascere e morire ininterrottamente sulla terra.

Il lettore ha così dinanzi a sè la teoria della trasmigrazione delle anime nella sua forma più fantastica ed elaborata[177]. La si trova semplificata e modificata, come, per esempio in Kaushītaki-[178], secondo la quale tutte le anime indistintamente vanno nella luna la quale fa loro una specie d'esame, respinge quelle che non sanno rispondere e apre la porta del

Brahman a quelle che superano la prova. Le anime respinte tornano sulla terra per rinascervi, a seconda delle loro azioni e degli abiti mentali e sentimentali contratti, verme o mosca, pesce o uccello, leone o verro, tigre od uomo.

Ma i passi che a noi più interessano sono due.

Dice il primo: quando l'uomo si spegne, l'apice del cuore folgora, e l'anima esce per l'occhio o il cranio o altra parte del corpo. Allora la prendono per mano le opere che compì in vita e gli abiti mentali e sentimentali che ha contratto. Come il bruco giunto sull'orlo d'una foglia si aggrappa all'orlo d'un'altra foglia e su questa si trasferisce, così pure l'anima abbandona il vecchio corpo e in un corpo nuovo trasmigra. Come uno scultore prende da una statua di bronzo la materia e con questa foggia una nuova e più bella statua, così pure l'anima si foggia un corpo nuovo e più bello e diventa magari uno dei Mani, un Gandharva, un Dio, Prajāpati, Brahma. Chi ha operato il bene rinasce buono, chi ha operato il male rinasce cattivo. Quale la brama tale è pure il proposito, quale il proposito tale è pure l'azione, quale l'azione tale è pure il destino. Ma chi sgombra ha l'anima da ogni brama non rinasce più, si spegne nell'Essere ed il suo corpo resta lì a giacere come sopra un formicaio la pelle d'un serpente morto e scojato[179].

Dei lunghi viaggi dell'anima attraverso la fiamma o il fumo, la luce del giorno o la tenebra della notte, il vento, l'etere, la luna ecc., non è più parola. Tutto si compie qui sulla terra, l'anima trasmigra dal vecchio corpo nel nuovo guidata, anzi sospinta fatalmente nella scelta di questo nuovo

corpo, dalle azioni che compì in vita, dagli abiti mentali e sentimentali contratti, ossia dal *karman*. Quanta sobrietà d'idee e d'espressioni e quale completa emancipazione dal simbolismo tradizionale. La parola *karman* non designa più l'opera sacrificale ma è adoperata nel suo significato di azione morale. Il *karman* è il destino, la forza che determina la nuova incarnazione, la nuova rinascita. Solo chi ha sradicato il desiderio dal cuore, si emancipa dal *karman* e s'immedesima col Brahman.

Il secondo passo, uno cioè dei famosi duelli dialettici di Yājñavalkya, e precisamente quello con Arthabhāga, dice: « o Yājñavalkya, quando l'uomo muore e la sua parola rientra nel fuoco, il suo respiro nel vento, l'occhio nel sole, l'intelletto e la volontà nella luna, l'orecchio nei punti cardinali, il corpo nella terra, la personalità (ātman) nello spazio, i peli nelle erbe, i capelli negli alberi, il sangue e il seme nell'acqua, che cosa avanza allora dell'uomo?

O Arthabhāga, mio caro, dammi la mano; noi due soli dobbiamo intenderci su ciò, non già qui, in questa assemblea. E i due uscendo si consultarono, e ciò di cui parlarono fu il *karman*, e ciò che magnificarono fu il *karman*: e veramente puro si rinasce per opere pure, tristo per opere triste ».

In questo passo la speculazione upanishadica pronuncia la sua più audace sentenza, ma a bassa voce e conscia di trascendere i tempi e varcar la frontiera dell'avvenire. Dopo la morte anche l'ātman, l'*io*, la personalità, rientra nello spazio infinito e dell'uomo non restano se non gli effetti delle sue buone o cattive azioni le quali debbono determinare

la sua nuova nascita. L'ātman tramonta e sorge sull'orizzonte il *karman*[180]. Ma del *karman*, di questo nuovo concetto laico introdotto dagli kshatriya, di questa eresia, non è lecito parlar fra la gente, ma in disparte. La *çraddhā*, ossia la fede, figura come il nocciolo vitale che ancora sussiste dopo la morte dell'uomo, se vogliam credere alla Chāndogya- e alle parole di Pravāhaṇa[181]. Ma questo punto di vista, questo omaggio ancora reso dagli kshatriya a concetti ed espressioni della tradizione ortodossa e liturgica, è ormai superato e al posto della *çraddhā* sottentra il *karman*. E chi pronunzia il nuovo verbo è Yājñavalkya, un brahmano. Nessuno più di lui conosce il contenuto d'eresia di quella parola, e per non far scandalo, va a magnificarla a quattr'occhi con Arthabhāga. Yājñavalkya nel fondo dell'anima è un eretico, il nuovo vero lo ha conquiso, ma egli sa il suo dovere di brahmano e in pubblico dissimula le proprie convinzioni.

Vedemmo l'Atharvaveda conchiudere con la parola *ātman* pronunciata con circospezione e a bassa voce.

Vediamo ora le Upanishad conchiudere con la parola *karman* pronunciata con circospezione e a bassa voce. Quel che Yājñavalkya e Arthabhāga si dissero fra loro in lode del *karman* possiamo agevolmente inferirlo: precorrendo i tempi parlarono come due buddhisti.

CONCLUSIONE

Il lettore può ormai da sè giudicare se vera è la mia tesi della persistenza d'una forza che chiamo dinamica e laica nella evoluzione del pensiero religioso dell'India dal Rigveda alla riforma di Çākyamuni. Tale forza si contrappose tenacemente alla tendenza sacerdotale d'irrigidire la religione in forme esterne di culto e in uno sterile simbolismo, e salvò, e salva ancora, l'India dalla morte spirituale.

Col nuovo principio della trasmigrazione delle anime e del *karman* possono sorgere i sistemi del Sā*n*khya e del Yoga ai quali il Buddhismo più immediatamente si riallaccia, ma le conquiste principali del pensiero sono già un fatto compiuto. Già nelle Upanishad non c'è più posto per gli dei o per un Dio personale trascendente, e il divino si cerca in noi stessi, nell'unico e supremo miracolo dell'Universo: il nostro *io* che sussiste da sè e che, per conseguenza, non può avere un principio nè una fine. Il Buddha concepisce l'*io* come un eterno divenire e se, a differenza delle Upanishad, gli nega il carattere di sostanza e d'essere, lo considera, al pari delle Upanishad, come il centro della religione. Già nelle Upanishad il destino è determinato dalle

nostre azioni, il sacrificio e l'offerta son dichiarati vani, l'emancipazione dalla brama conduce alla suprema beatitudine. Il Buddha non fa che accrescere il valore dell'azione, sgombrare il terreno da ogni idea di permanenza dell'*io*, ma il suo nirvā*n*a si raggiunge con gli stessi metodi e con lo stesso genere di meditazioni che consentono al veggente upanishadico d'unificarsi con l'ātman. Già nelle Upanishad viene predicata la rinunzia al secolo, la labilità e transitorietà d'ogni cosa, il fondo doloroso dell'esistenza. Il Buddha metterà solo in prima linea questa verità del dolore e la necessità di emanciparsi da esso. Già nelle Upanishad si affermano vittoriosamente come pensatori gli kshatriya depositari di dottrine laiche e dinamiche. Il Buddha è un principe, uno kshatriya, e la sua riforma è essenzialmente dinamica e laica. Già nelle Upanishad il pensatore s'avvezza a una mirabile vastità d'orizzonte. Il Buddhismo ha una mirabile ampiezza di vedute che non si può, per altro, dir maggiore di quella delle Upanishad.

E quanti altri non sono i filoni upanishadici che immettono nel Buddhismo! Il lettore potrà da solo ravvisarli e segnalarli.

Come di solito i discepoli, il Buddha non riconobbe tutti i tesori di ammaestramento che gli vennero dai suoi maestri, invasato com'era dalle nuove rivelazioni da fare all'umanità. Egli non pensò che queste non gli sarebbero mai balenate alla mente se egli non fosse nato sul suolo dell'India e in quel dato ambiente. Egli fece molti passi avanti, ma sulla stessa via: cancellò il nome di *ātman* e vi sostituì quello di *karman*, fece tacere il verboso discuter dei

filosofi sui problemi metafisici e predicò le otto tappe della perfetta condotta, al posto dell'ineffabile Brahman insediò l'ineffabile Nirvā*n*a e, soprattutto, liberò la propria dottrina da ogni carattere d'insegnamento misterioso e privilegiato. I veggenti upanishadici si asserragliarono in una setta, vollero essere pochi eletti e disdegnarono ogni forma di propaganda. Il Buddha disse: « chi ha orecchi per udire oda ».

NOTE

[1] *Die Entwicklung der Gottesidee bei den Indern*, Bonn und Leipzig, 1923, pag. 3.

[2] *Mundaka-Upanishad*, kritische Ausgabe, Leipzig, 1924, H. Haessel, Verlag, pag. 17. Cfr. dello stesso A. lo studio su *Das Brahman* in « Indogermanische Forschungen », XLI, 1923, pag. 185 sgg.

[3] *Op. cit.*, pag. 3.

[4] *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus*, pag. 46.

[5] Già avemmo occasione d'illustrare questo profondo concetto che il fuoco, oltre a produrre in noi il calore animale, è l'elemento basico del fenomeno fisiologico-psichico del linguaggio.

[6] *Allg. Gesch.* I, 1, pag. 179.

[7] Çatapatha-Brâhmana, 11, 1, 6, 17.

[8] *Op. cit.*, pag. 284.

[9] Johannes Hertel, *Die Weisheit der Upanischaden*, zweite Auflage, München 1922, pag. 1.

[10] *Die Struktur der magischen Weltanschauung nach dem Atharva-Veda und den Brâhmana-Texten*. Oskar Schloss Verlag, München-Neubiberg 1925, pag. 32 e 33.

[11] *Allg. Gesch.* I, 2, pag. 23 sgg.

[12] *Die Entwicklung der Gottesidee*, pag. 6 e 19.

[13] *Mundaka-Upanisad*. Kritische Ausgabe, Leipzig, Haessel, 1924, pag. 11.

[14] Brhadâranyaka-, VI, 4, 14-18.

[15] II, 4, 14.

[16] I, 2, 1-2.

[17] VI, 2, 1-4.

[18] Chândogya-, VII, 1, 3-4.

[19] Bṛhadâraṇyaka-, IV, 4, 21.

[20] VII, 5, 2.

[21] Matteo, XVIII, 3.

[22] III, 5, 1.

[23] Chândogya-, VI, 1, 2-5.

[24] Muṇḍaka-, I, 1, 3.

[25] Bṛhadâraṇyaka-, VI, 1, 1; Chândogya-, V, 1, 1.

[26] III, 2, 9.

[27] Chândogya-, VII, 8, 1.

[28] Muṇḍaka-, III, 2, 4.

[29] Kaushîtaki-, III, 1.

[30] Bṛhadâraṇyaka-, I, 4, 14.

[31] Chândogya-, IV, 9, 3.

[32] Muṇḍaka-, I, 2, 12.

[33] *Sechzig Upanishads des Veda*, pag. 264.

[34] Ibidem, pag. 125.

[35] Ibidem, pag. 187-189, 195.

[36] Ibidem, pag. 468, nota 2; 473, nota 1.

[37] *Mundaka-Upanishad*, Kritische Ausgabe, Leipzig, H. Haessel 1924, pag. 6 sgg.

[38] Ibidem, pag. 11.

[39] *Aus Brahmanas und Upanishaden*, Jena, Diederichs, 1921, pag. 133.

[40] Fascicolo dell'aprile 1925, pag. 57-63.

[41] *Die Weisheit der Upanischaden*, München 1922, pag. 25 e nota 1 a pag. 30.

[42] Ibidem, pag. VI e IX del primo e secondo *Vorwort*, e *Mundaka-Up.*, pag. 11-16.

[43] Chândogya-, VI, 2, 1-4.

[44] « Questa sentenza, che sta completamente fuori del nesso logico, è evidentemente una interpolazione ». Vedi: *Die Weisheit der Upanischaden*, pag. 86, nota 1.

[45] *Mundaka-Upanishad*, Kritische Ausgabe, pag. 50.

[46] Luca, VI, 41.

[47] Bṛhadâraṇyaka-, III, 1, sgg.

[48] Ibidem, IV, 1, 1; 2, 4.

[49] Tutto questo viene narrato nello Çatapatha-Brâhmaṇa,

XI, 6, 2, e costituisce l'antefatto di quanto poi si racconta nella B*r*hadâra*n*yaka-, IV, 3 sgg., secondo opportunamente segnala Johannes Hertel in *Weisheit d. Up.*, pag. 115.

[50] B*r*hadâra*n*yaka-, IV, 3, 33.

[51] Ibidem, IV, 4, 23.

[52] Ibidem, II, 1, 1 e Kaushîtaki-, IV, 1.

[53] B*r*hadâra*n*yaka-, II, 1, 15.

[54] Ibidem, strofa 20.

[55] Chândogya-, I, 8, 1-8; 9, 1-4.

[56] Ibidem, V, 3, 1-7. Cfr. B*r*hadâra*n*yaka-, VI, 2, 1-8. Nella Kaushîtaki-, I, 1 è ripetuto sostanzialmente lo stesso racconto, salvo che al posto del re Pravâha*n*a Jaivali c'è il re Citra Gârgyâya*n*i o Gâ*n*gyâyani.

[57] Chândogya-, V, 11, 1-5.

[58] Ibidem, VII, 1, 1-3.

[59] Kaushîtaki-, III, 1.

[60] Maitrâya*n*a-, I, 1, 2-4.

[61] Chândogya-, IV, 1-8.

[62] Chândogya-, IV, 4, 1-5.

[63] Il nome di Satyakâma ricorre spesso nelle Upanishad: B*r*hadâra*n*yaka-, IV, 1, 6; VI, 3, 11; Chândogya-, IV, 10, 1 sgg.; V, 2, 3.

[64] B*r*hadâra*n*yaka-, II, 4, 1 sgg.; IV, 5, 1 sgg.

[65] Ibidem, III, 6, 1.

[66] Ibidem, III, 8, 12.

[67] Ibidem, III, 9, 25.

[68] Ibidem, III, 3, 1; 7, 1.

[69] Chândogya-, VIII, 7 e sgg.

[70] Taittirîya-, III.

[71] Mu*n*daka-, I.

[72] Praçna-, I.

[73] Kâ*t*haka-, I.

[74] *Die Entwicklung der Gottesidee*, pag. 29.

[75] Chândogya-, III, 17, 4.

[76] B*r*hadâra*n*yaka-, III, 5, 1; IV, 4, 22.

[77] Kaushîtaki-, II, 5.

[78] Mu*n*daka-, I, 2, 10, 11.

[79] Praçna-, I, 15.

[80] Chândogya-, VII, 24, 2.

[81] Kâ*t*haka-, I, 23-26.

[82] Errata è la traduzione dello Hertel: « kein Gut vermag des Menschen Gier zu stillen », (*Weisheit d. Up.*, pag. 51). È vero che *tarp* significa anche *saziare* oltre che *rallegrare*, ma qui non si vuole affatto alludere alla insaziabilità di ricchezze dell'umana cupidigia, ma si afferma semplicemente che la ricchezza non può rendere felice l'uomo. Bene quindi traduce il Deussen: « durch Reichtum ist der Mensch nicht froh zu machen » (*Sechzig Up.*, pag. 271).

[83] Kâthaka-, I, 17 sgg.

[84] Ibidem, II, 1, 2, 3, 6.

[85] *Ueber die Weiber*: « die Weiber sind und bleiben, im Ganzen genommen, die gründlichsten und *unheilbarsten* Philister ».

[86] Chândogya-, VII, 1 sgg.

[87] Brhadâranyaka-, II, 1.

[88] Chândogya-, V, 11, 1 sgg.

[89] Brhadâranyaka-, II, 4, 6.

[90] Aitareya-, I, 1.

[91] Brhadâranyaka-, IV, 4, 12 e 13.

[92] Çvetâçvatara-, III, 7.

[93] Ibidem, III, 8.

[94] Ibidem, III, 21.

[95] *Die Weisheit d. Up.*, pag. 32.

[96] IV, 7, 8.

[97] Brhadâranyaka-, I, 4, 6.

[98] Taittirîya-, II, 2.

[99] Ibidem.

[100] Goethe, *Gedichte. Bildung*: « Ich habe niemals danach gefragt, Von welchen Schnepfen und Fasanen, Kapaunen und Welschenhahnen Ich mein Bäuchelchen gemästet ».

[101] Chândogya-, VII, 9.

[102] Ibidem, VI, 12.

[103] Chândogya-, VI, 5.

[104] Ibidem, VI, 7.

[105] *Die Entwicklung der Gottesidee*, pag. 12.

[106] Çvetâçvatara-, II, 17.

[107] Vedi l'esposizione della teoria dei Cârvâka in principio, del Sarvadarçanasangraha di Mâdhava-Acârya.

[108] Brhadâranyaka-, I, 4, 7; II, 4, 12; Chândogya-, VI, 13.

[109] Taittirîya-, II, 2 sgg.

[110] Chândogya-, III, 14, 1.

[111] B*r*hadâra*n*yaka-, I, 4, 7.

[112] Chândogya-, VII, 15, 1. Praçna-, VI, 6.

[113] B*r*hadâra*n*yaka-, VI, 1, 7-14. Chândogya-, V, 1, 6-15; 2, 1. Praçna-,II, 1-4. Kaushîtaki-, II, 14.

[114] La interpretazione del Deussen del passo analogo (Chândogya-, V, 2, 1): « Alles was hier vorhanden ist, bis herab zu (dem was) den Hunden und den Vögeln (als Nahrung dient) » è inaccettabile. Il testo dice proprio che i cani e gli uccelli debbono servir di cibo al prâ*n*a. L'espressione vuole essere studiatamente drastica per designare la voracità della vita, il suo quasi identificarsi col cibo. Vedemmo che ad un veggente upanishadico tutto il mondo apparve come composto di due cose sole: di chi mangia e di chi è mangiato. Che il prâ*n*a è il divoratore per eccellenza e a lui tocca nutrire gli altri organi, è detto in Chândogya-, I, 2, 9 ed anche più esplicitamente in B*r*hadâra*n*yaka-, I, 3, 17, 18.

Ho riferito in succinto la contesa degli organi attenendomi al testo della B*r*hadâra*n*yaka-. Le varianti nelle altre Upanishad sono press'a poco queste: in Chândogya- gli organi invece di ricorrere al Brahman ricorrono a Prajâpati e fra i litiganti manca il seme; in Praçna- il saggio Pippalâda racconta in breve la contesa e invece di valersi della immagine del cavallo focoso, adopera l'altra delle api che tengono dietro alla loro regina (secondo il testo: al loro re, madhukararâjânam).

L'apologo della contesa degli organi riappare nel *King lü yi Siang*, una compilazione cinese basata su fonti buddhistiche in sanscrito e risalente al 516 dell'êra nostra; e in Tito Livio, II, 32, 8, secondo segnala lo Hertel in *Weisheit d. Up.*, pag. 70 e 71.

[115] Kâ*t*haka-, V, 5.

[116] Chândogya-, VI, 8, 6-7.

[117] B*r*hadâra*n*yaka-, I, 5, 21.

[118] Kâ*t*haka-, V, 8. B*r*hadâra*n*yaka-, 3, 11.

[119] Chândogya-, VI, 11.

[120] Kaushîtaki-, III, 2 sgg.

[121] Mu*n*daka-, I, 1, 7; II, 1, 1. Kaushîtaki-, III, 2, B*r*hadâra*n*yaka-, II, 1, 20.

[122] Chândogya-, VI, 8, 1-2.

[123] Ibidem, VIII, 12, 1-3.

[124] Brhadâranyaka-, II, 1, 15-19.

[125] Hertel (*Weisheit d. Up.*, pag. 119, nota 1) non si lascia sfuggire che *katama* significa *quale di molti* ed avverte che l'*io* era concepito diversamente, corporeo, incorporeo, ecc. Cfr. anche Jacobi, *op. cit.*, pag. 16 e 17.

[126] Brhadâranyaka-, IV, 3, 2-7.

[127] Ibidem, strofa 9.

[128] Ibidem, strofe 9-11.

[129] Un uomo di casta abietta.

[130] Il rampollo d'una donna di casta *kshatriya* e d'un selvaggio che vive di caccia e di pesca.

[131] Ibidem, strofe 18, 19, 21-32. Sull'origine della caratteristica di delizia (*ânanda*) attribuita al Brahman, cfr. Jacobi, *op. cit.*, pag. 16.

[132] Brhadâranyaka-, II, 4, 12; IV, 5, 13.

[133] *Op. cit.*, pag. 8, 9, 10, 14, 15.

[134] Chândogya-, VII, 23-25.

[135] Brhadâranyaka-, II, 3, 6.

[136] Ibidem, III, 8, 7-11.

[137] Ibidem, III, 9, 26.

[138] Kâthaka-, VI, 10-12.

[139] *Die Weltanschauung des modernen Buddhismus im fernen Osten*, aus dem Russischen übersetzt von Dr. Ph. Schaeffer, in *Materialien zur Kunde des Buddhismus* herausgegeben von Dr. M. Walleser. 6. Heft. Heidelberg, 1924.

[140] Queste sole parole chiuse fra parentesi si trovano a pag. 35, il resto a pagg. 36 e 37.

[141] *Don Juan*, III, 104.

[142] Chândogya-, III, 19, 1-3.

[143] Ibidem, VII, 6, 1.

[144] Ibidem, VI, 9, 1, 2, 4.

[145] Ibidem, strofa 10, 1-3. La mia interpretazione differisce da quella del Deussen: « von Ozean zu Ozean strömen sie (sich vereinigend), sie werden lauter Ozean ». L'immagine qui è che il fiume venendo fuori dal mare non si ricorda più d'essere stato il tal fiume che un giorno sboccò nel mare. Se fra due esistenze c'è un intervallo di permanenza nell'*Essere*, la seconda esistenza perde il ricordo della prima. Evidentemente l'autore del testo immagina che i fiumi non solo sbocchino

nel ma abbiano origine *dal* mare. Il paragone tra i fiumi e gli esseri è frequentissimo nelle Upanishad: Bṛhadâraṇyaka-, II, 4, 11; Muṇḍaka-, III, 2, 8; Praçna-, VI, 5.

[146] Kâṭhaka-, V, 12, 14, 15.

[147] *Op. cit.*, pag. 12.

[148] The Visva-Bharati Quarterly, January 1925, pag. 322. Si legga l'intero magnifico saggio intitolato: *The Body of Humanity.*

[149] Bṛhadâraṇyaka-, IV, 3, 20.

[150] Ibidem, I, 4, 10.

[151] Chândogya-, VIII, 1, 3, 5.

[152] Ibidem, VIII, 3, 2-3.

[153] Ibidem, VIII, 4, 1-2.

[154] Bṛhadâraṇyaka-, III, 9, 25. L'immagine degli uccelli che mangerebbero il cuore se fosse allo scoperto, ci richiama alla mente le parole di Jago: « ... I will wear my heart upon my sleeve For daws to peck at. » (*Othello,* I, 1, vv. 64-65).

[155] Chândogya-, III, 14, 3-4.

[156] *Sechzig Up.*, pag. 109. A commento e conferma della grande verità metafisica il Deussen cita il passo di Plotino, V, 1, 2.

[157] Bṛhadâraṇyaka-, I, 4, 8.

[158] Ibidem, III, 5, 1.

[159] Ibidem, IV, 4, 22.

[160] Cfr. Oldenbeg, *Die Lehre der Upanishaden und die Anfänge des Buddhismus,* Göttingen 1915, pag. 91.

[161] Bṛhadâraṇyaka-, II, 4, 5-6. Con poche insignificanti aggiunte e varianti il passo ricorre in IV, 5, 6-7.

[162] *Sechzig Up.*, pag. 415.

[163] *Op. cit.*, pag. 197.

[164] Ibidem, pag. 351, nota 124.

[165] Goethe, *West-östlicher Diwan.* I Morganni Nameh, 4. Talismane.

[166] *Op. cit.* Cfr., per es., pag. 196 sgg., 350, 351, 80 nota 2, 156 nota 2 ecc.

[167] In « Untersuchungen zur Geschichte des Buddhismuslund verwandter Gebiete », XIV: *Die Mystik in den Upanishaden,* Oskar Schloss Verlag, München-Neubiberg, 1925.

[168] Pag. 30.

[169] Kâṭhaka-, VI, 2, 3.

[170] The Visva-Bharati Quarterly, October, 1924, pag. 295.
[171] *Op. cit.*, pag. 30 e 31.
[172] *Die Weisheit d. Up.*, pag. 56
[173] Kâṭhaka-, I, 6.
[174] Cioè la trasmigrazione delle anime.
[175] Chândogya-, V, 3, 7.
[176] VI, 2, 8.
[177] Chândogya-, V, 3-10; Bṛhadâraṇyaka-, VI, 2 ,1-16.
[178] I, 2.
[179] Bṛhadâraṇyaka-, IV, 4, 2-7.
[180] Sull'origine del karma e sulla sua trasformazione da concetto liturgico in concetto etico, cfr. Jacobi, *op. cit.*, p. 18.
[181] V, 4, 2.

A

Ā

I

Ī

U

R

E

Ai

O

K

G

S

H

STORIA DELLE RELIGIONI

A CURA DI

RAFFAELE PETTAZZONI

VOLUME QUINTO